HABERMAS

La apuesta por la democracia

María José Guerra Palmero



Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, S.L.
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Todas las imágenes publicadas en este volumen son de dominio público, excepto la de la pág. 117 (©360b/Shutterstock.com).

Depósito legal: B-16719-2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Habermas

La apuesta por la democracia

María José Guerra Palmero

CONTENIDO

Una iniciación al pensamiento de Jürgen Habermas

Jürgen Habermas (Düsseldorf, 1929) es un clásico vivo. No solo es un filósofo sino un pensador interdisciplinar en la mejor tradición de la Teoría Crítica, una corriente intelectual que ha vinculado la reflexión filosófica con las ciencias sociales. Desde el inicio de su actividad ha tratado de conectar de diversas maneras la teoría con la praxis y ha dedicado su obra, prioritariamente, a la ética, la política y el derecho, esto es, a la dimensión normativa que debe guiar la acción humana. Habermas entronca con los filósofos clave de la filosofía alemana.

Kant es fundamental como inspiración de toda su obra, al igual que Hegel. Habermas aborda las tensiones entre estos dos grandes sistemas del idealismo alemán con el fin de poner al día la tradición transformándola a partir de la conciencia lingüística. Su filosofía se fundamentará en la acción y en la racionalidad comunicativa intersubjetiva.

Sería imposible entender la filosofía de la segunda mitad del siglo xx sin leer a Habermas. Su carácter polemista le ha llevado a interrogar a

prácticamente todas las corrientes actuales de la filosofía. Solo por señalar tres de las más relevantes mencionemos la hermenéutica, la filosofía analítica y el postmodernismo. Asimismo, mediando entre la teoría y la práctica, no ha dejando de nutrirse de los avances en ciencias sociales así como de revisar, en especial, la tradición sociológica a partir de sus orígenes en Marx, Durkheim y Weber. Sus propuestas impulsan la radicalización del ideal democrático en debate con el liberalismo, el comunitarismo o el multiculturalismo. Destaca, en su proyecto filosófico político, la defensa de Europa y del cosmopolitismo y su apuesta por los derechos humanos. Su trayectoria teórica de más de seis décadas no ha concluido.

En este texto relataremos su decidida apuesta por la democracia. Lo que nos proponemos no es una introducción exhaustiva a la obra habermasiana –hay estudios que dan cuenta de su totalidad, con mucho detalle y que recomendamos en la bibliografía–, sino una iniciación que muestre las claves principales del desarrollo de su pensamiento ético y político. En el laberinto de la obra habermasiana –libros, artículos, capítulos en obras colectivas, conferencias y entrevistas–, vamos a emprender el camino siguiendo aquel hilo de Ariadna que no se corta nunca: el de la defensa a ultranza de la democracia como ideal moderno no solo político, sino también ético y civilizatorio. La deliberación, el llamado Discurso, en el que confrontamos los mejores argumentos y deliberamos para intentar alcanzar consensos, es el eje que articula su propuesta para las disciplinas normativas: la ética, la política y el derecho. La palabra no existe en español, pero Habermas es, ante todo, un «deliberacionista». La polémica, el debate, la controversia son el motor de su maquinaria teórico-práctica. Dos son los objetivos prioritarios y motivos impulsores de su trayectoria: garantizar las condiciones para que los espacios y tiempos de las deliberaciones sean posibles e igualitarios con el fin de hacer efectivo el uso público de la razón; y afianzar la inclusión democrática,

esto es, que estén representados todas y todos los afectados por los asuntos que se traten. Habermas es un demócrata radical.

Persevera en defender el legado de la Modernidad ético-política, de la Ilustración, que él considera un «proyecto inacabado». Habermas ha sido y es, como decíamos, un polemista infatigable, especialmente contra las distintas tribus de neoconservadores, ya sean tradicionalistas o neoliberales tecnocráticos, pero también contra los relativismos auspiciados por la llamada postmodernidad. El concepto de esfera pública, el espacio de la política, y sus dinámicas históricas y teóricas, será central en su proyecto filosófico. Gran parte de mi exposición tratará de explicar cómo la describe, entiende e intenta proteger de las múltiples amenazas que se ciernen sobre la siempre frágil y quebradiza democracia. Con este fin he dividido el texto en cinco capítulos: el primero presenta una breve semblanza biográfica del autor en el contexto de la historia alemana y europea, el segundo está dedicado, en una perspectiva histórica, a la esfera pública, esto es, al desarrollo histórico del espacio en el que se desarrolla la actividad política; el tercero, a la acción y a la racionalidad comunicativa, que va a ser el fundamento de su propuesta filosófica en consonancia con el giro lingüístico (la visión del lenguaje como esencia de las ideas); el cuarto se centra en la ética del discurso y plantea el universalismo moral como igualdad de derechos de todos los seres humanos; y el quinto examina la política, en concreto, la concepción de democracia deliberativa así como los obstáculos actuales para incluir a todos los sectores sociales y culturales. El horizonte utópico habermasiano es una democracia cosmopolita. Nos dejamos en el tintero muchos temas relevantes porque Habermas, con su inagotable energía para proponer y polemizar, ha tratado las cuestiones más candentes de su tiempo siempre con ánimo de intervenir a favor de los ideales ilustrados de la libertad, la igualdad y la solidaridad. Completar la Modernidad y reactivar las energías utópicas de la Ilustración serán sus objetivos.

Tanto en el ámbito de la tradición filosófica alemana como en el del pensamiento político internacional, Jürgen Habermas es un pensador que difícilmente deja indiferente a sus interlocutores. En torno a su obra se ha generado un enorme contexto de recepción crítica y de controversias cruzadas que han ido variando temáticamente con el paso de las décadas. Pondremos dos ejemplos recientes. Habermas se ocupa de la filosofía de la religión: en 2012 apareció en alemán el *Pensamiento Postmetafísico II*, traducido como *Mundo de la vida, política y religión*. Este libro retoma el reto de cómo incluir a la ciudadanía religiosa de diversas confesiones en las democracias de sociedades que denomina postseculares. Asimismo, ha emprendido una cruzada crítica contra las élites tecnocráticas que, notoriamente, a partir de la crisis de 2008 han gestionado la Unión Europea, han agudizado su déficit democrático y renunciado a los valores de la solidaridad y de la cohesión social –en artículos recopilados en *Im Sog der Technokratie*, publicado en 2013 y ya traducido al inglés.

Obras de Habermas citadas en este volumen

CMAC	*Conciencia moral y acción comunicativa*
EME	*Escritos sobre moralidad y eticidad*
ENR	*Entre naturalismo y religión*
EP	*Ensayos políticos*
FV	*Facticidad y validez*
IO	*La inclusión del otro*
HCOP	*Historia y crítica de la opinión pública*
TAC	*Teoría de la acción comunicativa*
TACCE	*Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios*
LCE	*La constitución de Europa*
PLCT	*Problemas de legitimación del capitalismo tardío*

En las citas, tras el acrónimo de la obra, aparece el número de página. Las ediciones son las enumeradas en la bibliografía.

Alemania y Europa: una pasión política

No puede entenderse el proyecto filosófico político habermasiano sin contextualizarlo en la trágica historia europea que arranca con el ascenso del nacionalsocialismo y que sigue con la Segunda Guerra Mundial, la postguerra alemana marcada por la Guerra Fría, la caída del Muro de Berlín y la reunificación de 1989. Finalmente, Habermas también ha vivido las contradicciones generadas por el triunfo del neoliberalismo en la era de la globalización, que lleva décadas, desde los años ochenta, afectando a la construcción europea, un proyecto del que Habermas es un defensor apasionado y, a la vez, dolido, dado el fracaso en la redacción de una Constitución. Su horizonte jurídico-político es transnacional y, a largo plazo, cosmopolita. En un mundo dominado por una economía global, la meta debe ser una expansión planetaria de la democracia que conlleve la legitimidad de las decisiones políticas que nos afectan a todos.

La pasión universalista, de origen kantiano, y la democrática radical, que parte de Rousseau, nunca son traicionadas en la obra habermasiana. El universalismo moral prohíbe las exclusiones, el sujeto ético es la humanidad entera, mientras que el radicalismo democrático

prohíbe todo autoritarismo e imposición. Su debate con el marxismo, en los años setenta, diagnostica el déficit político del mismo y le lleva a traer al primer plano otra materialidad difícilmente tangible como tal: la de la comunicación humana. Para buscar una alternativa al pesimismo de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Habermas se apunta al giro lingüístico desarrollado por la filosofía angloamericana, recupera el pragmatismo norteamericano y su aliento democrático radical. Esta confluencia puede leerse como una metáfora de esa Alemania bajo el dominio aliado que despunta con la Constitución de 1949, supervisada por las potencias ocupantes: la República Federal Alemana. A continuación, vamos a recorrer las décadas de la vida de Jürgen Habermas señalando algunos hitos teóricos e históricos que nos permitirán bosquejar un contexto a su producción intelectual. Posteriormente, daremos cuenta de su polémico encaje en la Escuela de Frankfurt, en la que se le incluye como representante de su segunda generación.

La conmoción del nazismo

En términos de generaciones históricas del siglo XX alemán, a Habermas, nacido en 1929, se le sitúa en la del 58. Se habla de esta generación para distinguirla de la que ya era adulta en la guerra y que vivió o bien, por un lado, la persecución, el exilio, y muchos de ellos, especialmente judíos, gitanos, disidentes, homosexuales, etc., también el brutal exterminio nazi, o bien, por otra parte, la afín al régimen, aquellos que resultarían afectados posteriormente por los llamados procesos de «desnazificación». En una de sus biografías, al tratar de su encaje generacional, leemos: «Según una reciente correspondencia con Habermas, en el otoño de 1944 fue destinado con su cohorte al frente occidental. Pero nunca fue, según sus palabras, un *Flakhelfer* (auxiliar de

batería antiaérea)». (Specter, 2013: 31-32) No obstante, Habermas ha quedado incluido en el imaginario de esa generación del 58. Jürgen Seifert, respecto a esta generación, apuntará lo siguiente: «Fue un golpe de suerte para el desarrollo de la República Federal de Alemania que después de la guerra las mentes más brillantes de la generación que estuvo en la artillería antiaérea (la generación *Flakhelfer*) como Habermas, Dahrendorf, Luhmann, Grass y Enzensberger no solo fueran los autores ideológicos de ese momento histórico, sino que fueron aquellos que dieron a la democracia su fortaleza espiritual durante décadas». (Specter, 2013: 31-32)



Rudi Dutschke, llamado también Rudi «el Rojo», fue el principal líder del movimiento estudiantil alemán. Sufrió un atentado a manos de un ultraderechista que le dejó secuelas.

Asimismo, la generación del 58 se distancia de la generación posterior, la del 68, que no solo en Alemania, sino en gran parte de Europa y Estados Unidos, incluida Checoslovaquia, planteará con radicalidad crítica lo que el mismo Habermas llamará una crisis de legitimación del orden económico, social, cultural y político vigente al retar el *statu quo* burgués-capitalista-burocrático estatal consolidado en la Guerra Fría. La emergencia de los nuevos movimientos sociales, desde el ecologismo y el feminismo al pacifismo, que estarán en la base de los Verdes alemanes, junto a un vigoroso movimiento estudiantil –con Rudi Dutschke, llamado Rudi «el Rojo», como uno de sus iconos, y con un sector que derivaría, como extrema izquierda, hacia al terrorismo (la banda Baader Meinhof)–, fue un terremoto cultural y social a finales de los sesenta y principio de los setenta en Alemania.

Así pues, Habermas se hallará en una posición intermedia entre las dos generaciones mencionadas: la de la guerra y la del 68. A la ge-



Los juicios de Núremberg fueron el proceso penal al nacionalsocialismo. En la imagen, los principales encausados. «Lo que realmente determinó mi vida política fue 1945», escribió Habermas. Se describió a sí mismo paralizado ante las emisiones radiadas de los juicios de Núremberg (1945-1946), en las que por primera vez oyó hablar del Holocausto y sus atrocidades. (Specter, 2013: 34)

neración del 58 se la denomina la «generación sin padres». La ruptura con la generación anterior era inevitable tras los horrores nazis.

Construir la República Federal Alemana como una democracia fuerte frente al orden anterior fue una obsesión para la generación del 58. La Constitución de Bonn de 1949 fue vista como un nuevo comienzo con el fin de resguardar las libertades individuales frente a un Estado que había devenido totalitario. No obstante, Habermas va a tener que saldar cuentas con la generación anterior. Tendrá que conjurar la influencia de Martin Heidegger, por el lado filosófico, y la de Carl Schmitt, por el lado jurídico-político, como teórico del autoritarismo estatal, ambos comprometidos con el nazismo que, soterradamente, va a seguir influyendo –la desnazificación en las universidades no será suficientemente enérgica– y va a dar alas a un neoconservadurismo, a un pensamiento contra-ilustrado y antimoderno que nuestro autor identifica como enemigo de la democracia. Su «bestia negra», cada vez más mencionada en sus últimos escritos, será, precisamente, Schmitt, el teórico que legitimará el nacional-socialismo y que, pese a ser apartado durante la desnazificación, seguirá teniendo peso, a través de sus discípulos, en la esfera del derecho alemán.

Habermas estudia filosofía en Gotinga y Bonn. Su tesis doctoral se centra en el pensamiento de Schelling. Continúa estudios, en filosofía y sociología, en el Instituto de Investigación Social vinculado a la Escuela de Frankfurt. Allí entra en contacto con Max Horkheimer y Theodor Adorno. En los años sesenta y setenta es profesor en las universidades de Heidelberg y Frankfurt. En 1971 es nombrado director del Instituto Max Planck, en Starnberg. Finaliza su docencia en la Universidad de Frankfurt, en la cual se retira en 1994. A lo largo de su carrera académica ha recibido todos los premios y reconocimientos posibles tanto en Alemania como internacionalmente.


Habermas en su juventud.

Del 68 al 89: avatares de la República Federal Alemana

Al defender el legado ilustrado, Habermas se enfrenta a los líderes revolucionarios del movimiento estudiantil del 68 y tilda de infantilismo, tomado como enfermedad izquierdista, muchas de sus posturas extremistas. Serán momentos de mucha tensión política y de plena efervescencia teórica a la búsqueda de su propia posición equidistante entre neoconservadores y radicales revolucionarios, momentos que son considerados peligrosos para la joven democracia de la República Federal. En incesantes batallas dialécticas, nuestro autor irá forjando la tesis de la defensa de un orden constitucional de libertades que, como veremos, debe ser suficientemente vigoroso para soportar la desobediencia civil.

Un segundo momento álgido en la historia alemana es, en los ochenta, la llamada crisis de los euromisiles (misiles nucleares colocados por

Desobediencia civil y democracia



El activismo antinuclear alemán, ejemplo de la labor de los movimientos sociales.

En uno de los más famosos textos políticos de Habermas, *La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado Democrático de Derecho*, de 1983, se define la desobediencia civil en el marco constitucional del Estado democrático como una fuerza que busca configurar de una manera no convencional la voluntad política colectiva. Utiliza una violación de las leyes de forma simbólica a través de medios no violentos de protesta. La desobediencia civil introduce innovaciones y rectificaciones en el marco democrático y, por tanto, la respuesta que el Estado de derecho le dé y su capacidad de incorporarlo al proceso institucional constituye un test de la madurez democrática de ese Estado. En palabras del autor:

> La desobediencia civil en el Estado de derecho tiene la misma relación frente a la resistencia activa contra el despotismo que el legalismo autoritario en el Estado de derecho frente a la represión pseudolegal del despotismo. Lo que pudo parecer una verdad de Perogrullo a partir de 1945 no encuentra hoy (1983) fácilmente audiencia. (EP: 71)

Tras décadas de activismo antinuclear, Alemania ha iniciado el abandono de esta fuente de energía. La decisión la tomó Angela Merkel en 2011 adelantando el llamado apagón nuclear. Habermas comentó lo siguiente al respectoen una entrevista de 2001: «El abandono de la energía nuclear es un ejemplo de que los lugares comunes político-culturales y, con ellos, los parámetros de la discusión pública no se desplazan sin la labor soterrada y tenaz de los movimientos sociales» (LCE: 123).

la URSS en Europa central y oriental para intimidar a los países de la Europa occidental y causar una ruptura en la OTAN). El partido verde capitanea esta lucha del pacifismo ecologista que también argumenta contra el uso civil de la energía nuclear. En este contexto de despliegue nuclear en plena Guerra Fría, Habermas refuerza su visión de la democracia como esfera pública que alberga y permite la expresión radical de todas las discrepancias con el fin de que la deliberación avance hacia consensos sociales.

Cae el muro: Alemania unificada y el fin de la Guerra Fría

No obstante, el acontecimiento estelar de la historia reciente de Alemania es la caída del Muro de Berlín en 1989 y la reunificación alemana, así como el significado de esta reunificación para el proyecto europeo. La precipitación con la que Helmut Kohl lleva a cabo la reunificación representa según Habermas una ocasión perdida para impulsar una nueva Constitución alemana que sustituya a la de 1949. La posibilidad utópica, ligada al fortalecimiento de la esfera pública y la posibilidad de un proceso constituyente, quedará frenada en seco por el pragmatismo político.

En 1992 Habermas esboza ya este contexto problemático en el que se tendría que redefinir el concepto de ciudadanía:

> Tres movimientos históricos de esta época nuevamente dinámica inciden directamente sobre la relación entre la noción de ciudadanía [*Staatsbürgerschaft*] y la identidad nacional: 1) la reunificación alemana, la liberación de los estados europeos orientales de la tutela

> soviética y los conflictos de nacionalidades que han estallado en ellos conceden al futuro del estado-nación una inesperada actualidad; 2) la creación de la Comunidad Europea, con la cesura de la unión monetaria de 1993, ilustra la relación existente entre estado-nación y democracia: tras la consumación de la integración económica supranacional, los procesos democráticos desarrollados en el marco del estado-nación han quedado rezagados sin remedio; 3) los gigantescos movimientos migratorios desde las regiones pobres del Este y del Sur a los que se va a enfrentar Europa occidental en los próximos años le proporcionan al problema de los refugiados una nueva dimensión y una renovada urgencia. Con ello se agudiza la contraposición entre los fundamentos universalistas del estado democrático de derecho y las exigencias particularistas de un desarrollo integral de las formas de vida (FV: 619-20).

A partir de la oportunidad perdida de plantear una nueva Constitución alemana, Habermas se volcará con el proyecto europeo y vivirá con amargura la decepción del freno a la Europa social y política. Francia y Holanda, países que habían optado por el referéndum, votan no a la Constitución europea en 2005. Dos años después, los representantes de todos los Estados de la Unión Europea firman el Tratado de Lisboa que sustituye a la Constitución Europea tras el fracasado tratado constitucional. Con este nuevo tratado la UE tiene personalidad jurídica propia para firmar acuerdos internacionales a nivel comunitario, pero el impulso político ha quedado, como poco, ralentizado. En los últimos tiempos, Habermas vuelve a arremeter con fuerza contra el déficit democrático de la Unión, contra su deriva tecnocrática y contra su pérdida de un valor esencial, el de la solidaridad, en el contexto de la crisis económica –especialmente dura en los países del Sur– que ha llevado a una crisis de la deuda pública. La canciller ale-

mana Angela Merkel es objeto de las críticas de Habermas por su falta de visión y su olvido de la dimensión social y política europea. Nuestro autor sintetiza la historia alemana reciente criticando el cortoplacismo miope de Angela Merkel, en el poder desde 2005:

> Antes, las políticas de los gobiernos federales se podían unir entre sí y formar una perspectiva comprensible: la fijación particular de Adenauer era la vinculación a Occidente, la de Brandt, la *Ostpolitik* y el Tercer Mundo; Schmidt relativizó el destino de la pequeña Europa desde el punto de vista de la economía mundial, y Helmut Kohl quiso incluir la unificación alemana en la europea. ¡Todos ellos querían algo! Schröder, por su parte, ya reaccionó más que construyó; Joschka Fischer, con todo, quería una decisión sobre la *finalité* y al menos dar la dirección que debía seguir la unificación europea. Desde 2005 los contornos se difuminan completamente. Ya no se puede reconocer de qué se trata, o si hay en juego algo más que las próximas elecciones. Los ciudadanos tienen la sensación de que esta política desprovista de núcleo normativo *les escatima algo* (LCE: 124).

La República de Bonn, la República Federal Alemana, y su Constitución de 1949 es el marco nacional-estatal de referencia para los planteamientos políticos de Habermas hasta la reunificación. En este contexto se sitúa su posición respecto al Estado social de derecho que en Alemania se constituye como Estado del bienestar. Habermas siempre ha sido un defensor acérrimo de los procesos democráticos, incluidos los procesos de «constitucionalización», y vivirá como decepciones no solo el ya aludido fracaso de la Constitución europea sino el hecho de que, tras la caída del Muro de Berlín, la Reunificación alemana se lleve a cabo a velocidad de crucero –un

proceso capitaneado por Helmut Kohl–, que obviará la exigencia de un proceso constituyente.

Tras la reunificación, y en el marco de la Unión Europea, Habermas redimensionará muchos de sus planteamientos y propuestas políticas en la dirección del transnacionalismo federalista como opción posible para Europa y del cosmopolismo kantiano como horizonte mundial para lograr la hegemonía de los derechos humanos. En la cita anterior en la que refería los contextos para repensar la ciudadanía, Habermas ya avanzaba, en 1992, la contradicción a la que se enfrenta Europa respecto a las migraciones internacionales. La integración de inmigrantes es un aspecto de la cuestión, pero también la necesidad de afrontar las demandas de asilo y refugio en consonancia con el principio de universalismo. Habermas defenderá la vocación universalista y cosmopolita de Europa.

Al mismo tiempo se hace patente que el estado-nación queda sobrepasado por los efectos sistémicos de la economía globalizada y se dibuja una constelación postnacional. Habermas confía en que Europa supere la actual coyuntura de disgregación y déficit democrático con el fin de hacer frente a los efectos lesivos de una economía global sin dirección política. Solo una gran entidad política (la única esperanza es Europa) podrá embridar las dinámicas económicas de la globalización y restaurar un orden democrático frente a lo que muchos denominan dictadura financiera. En esta coyuntura extremadamente grave se encuentra hoy la ciudadanía europea.

Habermas no va a bajar la guardia frente a los problemas que acechan a las imperfectas democracias liberales en las que vivimos. En los últimos tiempos, además de la reflexión sobre el alcance del cosmopolitismo y el transnacionalismo en el experimento político llamado Europa, ha reflexionado sobre cómo integrar en los procesos democráticos –dentro de nuestras sociedades post-seculares– a los

ciudadanos religiosos en la esfera pública. Su apuesta por la democracia, lo más inclusiva posible, es el núcleo duro de toda su propuesta teórica y práctica.

Habermas y la Escuela de Frankfurt. Hacia la racionalidad comunicativa

Si hay una cuestión especialmente controvertida en la biografía intelectual habermasiana es la de las continuidades y discontinuidades con los «mayores» de la primera generación de la Teoría Crítica, especialmente con Adorno y con Horkheimer. En general, relacionamos la Teoría Crítica con la llamada Escuela de Frankfurt. En esta ciudad alemana, en su Instituto de Investigación Social, se agruparon pensadores y científicos sociales que cuestionaron la que llamaron –en concreto, Horkheimer– *Teoría tradicional*. Correlacionaron de modo innovador lo teórico con los resultados de las investigaciones sociales y del psicoanálisis y fueron, en el período de entreguerras, muy críticos tanto con el marxismo dogmático, en vista de su aplicación en la URSS, como con el capitalismo y sus derivas fascistas. El nazismo tuvo efectos devastadores en la Escuela: exilio, persecución y en algunos casos, como el de Walter Benjamin, muerte. Tras la guerra se restauró, y fue el humus intelectual para el pensamiento de Jürgen Habermas, a quien se considera miembro de su segunda generación. Adorno y Horkheimer, apesadumbrados por la guerra y atormentados por el significado histórico de Auschwitz, produjeron una interpretación enormemente pesimista del decurso ilustrado europeo frente a la que Habermas reacciona. Siguiendo a Juan Carlos Velasco, podemos señalar una serie de semejanzas y diferencias entre Habermas y sus predecesores:

Habermas y sus antecesores en la Escuela de Frankfurt

Coincidencias:

- La concepción de una Teoría Crítica orientada hacia la autoemancipación de los seres humanos.
- La común consideración del carácter ambivalente del legado ilustrado y del proceso de racionalización impulsado por él.
- La crítica a los presupuestos epistemológicos de la sociología positivista.
- El común carácter interdisciplinar de sus obras.

Diferencias:

- El esfuerzo habermasiano por construir una teoría social sistemática frente a la mera crítica de carácter negativo.
- El recurso al lenguaje y a la comunicación como modo de superar con el giro intersubjetivo el monolingüismo de la filosofía de la conciencia.
- Frente al pesimismo de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, derivado de los catastróficos resultados de las lógicas históricas de la racionalidad instrumental –por ejemplo, el imperio de la eficiencia burocrática y técnica representada por el exterminio en Auschwitz–, el optimismo constructivo ligado a la racionalidad comunicativa que encuentra su expresión en las instituciones de la democracia liberal.

En definitiva, Habermas rescata el núcleo normativo de la Ilustración, una racionalidad práctica, de fines, para proponerlo como ideal que frene las patologías de la racionalidad instrumental (Velasco, 2013: 38).



Max Horkheimer (a la izquierda), Theodor Adorno (a la derecha) y Jürgen Habermas (al fondo a la derecha) en 1965 en Heidelberg.

Horkheimer, que desconfía de Habermas por izquierdista, se niega a dirigir su tesis de habilitación, que, en Alemania, es necesaria para la carrera académica. Esto le hará acudir a Abendroth, un maestro que supervisará *Historia y crítica de la opinión pública*, publicada en 1962. Nuestro autor descubrirá el tesoro ilustrado, en gran parte dilapidado, de la esfera pública, que convertirá en protagonista inspiradora de todo su decurso teórico y político hasta convertirla en el modelo normativo de la democracia deliberativa.

Los años sesenta y setenta son, para Habermas, de búsqueda constante de una salida al pesimismo que destila la obra de los pensadores de la Escuela de Frankfurt. Se requiere un nuevo comienzo que posibilite el horizonte de la emancipación. En una década revisa desde una perspectiva social la teoría del conocimiento, sobre todo en *Ciencia y técnica como ideología* y *Conocimiento e interés*, ambas de 1968, con el fin de rescatar un impulso emancipatorio que fundamente el proyecto democrático. En la primera obra, frente a la categoría de trabajo propondrá la de interacción que poco a poco se convertirá, combinada con la filosofía del lenguaje, en el fundamento de su sistema filosófico en torno a la racionalidad comunicativa.

En paralelo, ya en *Teoría y praxis*, cinco años antes, Habermas ha empezado a ajustar cuentas con el marxismo, tarea que proseguirá en 1976 con *La reconstrucción del materialismo histórico* y con *Crisis de legitimación del capitalismo tardío*, del año anterior. Lo que en su terminología se denomina «capitalismo tardío» está sometido, según su diagnóstico, a patologías debidas a la asfixia de la democracia por parte de los imperativos sistémicos del capitalismo y de las burocracias estatales. Habermas resitúa las tesis marxianas en un marco proporcionado por el pensamiento de Max Weber, el sociólogo que desveló las dinámicas opresivas de la racionalización capitalista y estatalista, y, en contraposición polémica, con la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, coetáneo de nuestro autor, que da una visión objetivista de la sociedad que examinaremos más adelante. Frente al sistema, económico y burocrático, y sus tendencias opresivas, simbolizadas, como veremos, en la metáfora weberiana de la jaula de hierro, Habermas opone una racionalización «buena» obtenida mediante la liberación de los potenciales comunicativos del mundo de la vida, de las interacciones cotidianas.

Habermas pone de manifiesto la necesidad de la filosofía alemana de abrirse al exterior, de salir del provincianismo. Hacer confluir la filosofía llamada continental y la angloamericana es una de las tareas que acomete. Asimismo, «reconstruye» la misma identidad de la filosofía alemana, su hilo conductor, al margen de los cataclismos históricos. Vuelve a apropiarse de Kant, Hegel, Marx, Freud y Adorno, en el proceso de vuelta a la «normalidad» de la República Federal Alemana. De esta manera, pretende acabar con el «retraso alemán» respecto a la política, conjurando su idiosincrasia histórica, reflejada en las dos guerras mundiales, en contraste con la estabilidad de otras democracias occidentales. En este sentido afirma lo siguiente: «Hoy vivimos en uno de los seis o siete estados más liberales y en uno de los seis o siete

estados sociales con menos conflictos sociales». El milagro alemán se ha producido en lo económico y en lo político. Alemania ha sido, también, la locomotora de Europa. En la actualidad, al hilo de la crisis presente, sin embargo, Habermas observa con suma preocupación la deriva tecnocrática europea y el olvido del principio de la solidaridad.

Nuestro autor dedica la década de los ochenta a un trabajo teórico sistemático. Delinea la acción comunicativa y con ella redefine en términos intersubjetivos la teoría de la racionalidad. Asimismo, revisa la teoría social y sus dinámicas desde el nuevo paradigma y propone, como tercer elemento, la ética del discurso. La misma filosofía pasa a ser pensada en términos postmetafísicos, intersubjetivos y falibles. En la década de los noventa y hasta la actualidad la tarea de Habermas se centra en el derecho y la política. La democracia deliberativa y el imperativo de la inclusión serán definidos y problematizados en numerosas polémicas. En los cuatro capítulos siguientes iremos desgranando estos elementos esenciales en el pensamiento habermasiano.

Habermas se nos ofrece como filósofo del término medio, como una figura de la mediación al servicio de la conciliación política en contextos de crisis social y política. Confía en la racionalidad comunicativa para restaurar el optimismo ilustrado. Su motivación constante será detallar las condiciones de posibilidad para una democracia igualitaria e inclusiva en la que la ciudadanía ejerza la autodeterminación.

La esfera pública. De los salones ilustrados a los medios de comunicación de masas

Toda iniciación al pensamiento de Habermas debería partir de su primera obra, *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública* (1962). Su importancia radica en la atención que presta a los orígenes históricos burgueses del espacio en el que se va a desarrollar la política. La esfera pública[1] está relacionada con la génesis de la autonomía del individuo, de la libertad y la igualdad, tanto como con la autodeterminación colectiva, esto es, con la misma democracia. En su reconstrucción histórica del devenir de la

[1] Utilizaremos las palabras esfera pública o «publicidad» como traducción de *Öffentlichkeit*, tal como hace el traductor de la obra al español, Antoni Domènech. La palabra tiene dos usos en castellano: a) el más corriente acostumbra a remitir a actividades relacionadas con el reclamo y la propaganda comercial. Cuando nos refiramos a este sentido hablaremos de propaganda; b) el uso que aquí se intenta recuperar en la obra de Habermas es su referencia, más originaria, al estado y a la calidad de las cosas públicas, de los asuntos públicos. Por lo tanto, se usarán a modo de equivalentes «esfera pública», «opinión pública» o, simplemente, «lo público». Todas estas versiones son aceptables, incluso con variantes, del término alemán (HCOP: 37).

esfera pública durante los siglos XVIII, XIX y XX, Habermas analiza sus distintas fases. *Historia y crítica* sirve de relato fundacional con el objetivo de avalar la posibilidad misma de lo que luego, muchos años después, Habermas denominará «democracia deliberativa».

Esta obra tiene un claro carácter histórico y sociológico, con aportes de la literatura, la ciencia política y, por supuesto, la filosofía. En ella Habermas se revela ya como un autor interdisciplinar. Realiza un rastreo histórico del asunto fundamental: la emergencia, esplendor y decadencia del espacio público burgués, de la esfera pública que se inició con los salones ilustrados dieciochescos. Tal esfera, su origen y desarrollo, corre en paralelo a la emergencia del ideal moderno de autonomía personal y del nuevo orden político tras la caída del Antiguo Régimen en Europa. Habermas se remonta a los siglos XVIII y XIX y, posteriormente, recala en el siglo XX, donde se sitúa para describir lo que va a considerar el declinar de la «esfera pública», su decadencia, su ocaso, bajo la influencia de los medios de comunicación de masas y de la mercantilización electoralista de la política.

El propósito de Habermas es, en suma, narrar el proceso por el que la esfera pública de debate y discusión -lo que más tarde se llamará el *Discurso*, identificándolo con la deliberación- se va generando, transformando y reestructurando para, finalmente, desvirtuarse y pervertirse. Al hilo de la democracia de masas del siglo XX la esfera pública va a perder su verdadero sentido emancipador y liberador. La decadencia de este núcleo valioso de la modernidad política -que Habermas define como el deber ser de la democracia, su ideal- se produce debido al predominio de propósitos eminentemente manipulativos ligados a un ejercicio del poder autoritario y/o a los intereses de los grupos de presión. No debemos olvidar el papel de la propaganda en el ascenso nacionalsocialista, pero tampoco el papel que el *marketing* político desempeña en las campañas electorales de las democracias liberales, donde priman

la imagen y las consignas repetidas hasta la saciedad. La participación política activa, el debate público y la deliberación, en los que se ponen a prueba los argumentos, tanto en la esfera pública informal (prensa, asociaciones políticas, clubs de debates, etc.) como en la formal (los parlamentos), irán perdiendo el protagonismo frente a los usos temidos de la aclamación y del caudillismo. La disciplina de voto en los Parlamentos (pues apenas existe la posibilidad de discrepar del sentido del voto impuesto por las cúpulas de los partidos) puede ser vista como un rasgo de este deterioro democrático.

Habermas retoma desde la historia y la sociología el tema kantiano del uso público de la razón. Este es el núcleo duro, no solo de esta obra, sino de toda la trayectoria teórico-política de nuestro autor, que no cejará en la defensa de la democracia deliberativa. Su apuesta, contra viento y marea, es la apuesta por la democracia.

La esfera pública como reino de la libertad. Una utopía democrática

La esfera pública, idealmente, se constituye como un reino de la libertad. A la luz de tal esfera todo se manifiesta como es, todo se hace visible, nada es secreto. Las luces de la razón iluminan la escena. El bien común, la cosa pública, el objeto del debate, es accesible a todos, al conjunto de la ciudadanía. Lo público, regido por la transparencia y la rendición de cuentas, se opone a lo privado y a lo particular. La esfera pública burguesa puede captarse ante todo como la esfera en que las personas privadas, particulares, se reúnen en calidad de público que practica el juicio crítico para tratar los asuntos comunes haciendo uso de la libertad de opinión y de la razón pública en los salones o en otros recintos para el encuentro y el debate. La argumentación a

través de sucesivas controversias, nutridas de argumentaciones cada vez más rigurosas, irá cimentando una opinión pública cualificada y decantando, también, determinados consensos políticos.

El modelo de esfera pública burguesa se contrapone al concepto de «publicidad representativa». En el texto esta designa a quienes representan una autoridad –los monarcas, los nobles, el Papa, el clero– valiéndose de la teatralidad y la pompa ritual como formas de visibilidad ante un público que no delibera, sino que asiste, digámoslo coloquialmente, «embobado» a la representación. Aunque Habermas no lo explicite es inevitable recordar los discursos de Hitler, o de otros *Führers*, recibidos por sus seguidores con fanatismo.

En el Antiguo Régimen el público se componía de súbditos, de individuos tutelados por el rey o por la Iglesia. No optaban a darse leyes a sí mismos, esto es, no habían dejado atrás la culpable minoría de edad denunciada por Immanuel Kant para asumir la emancipación que exige la ciudadanía y la democracia. Pensar por uno mismo y dejar atrás toda tutela, o dicho en otras palabras, ser poseedor de una autonomía personal, es un requisito fundamental para ingresar en la esfera pública discursiva. La publicidad representativa se corresponde, pues, con el Antiguo Régimen. Pero este mismo concepto premoderno lo recuperará Habermas para referirse a la pérdida de mordiente crítica y deliberativa en el actual sistema político, en el que la propaganda electoral, el cesarismo de los líderes y las políticas de imagen de los partidos optan por los métodos de la mercadotecnia. Estos métodos, que en la actualidad denominaríamos populistas, junto con los efectos anestésicos y limitadores de la demagogia, anulan las posibilidades del debate público participativo, es decir, de una auténtica deliberación política de la ciudadanía. Lo importante aquí es que Habermas reacciona contra la ciencia política empírica elaborada sobre todo en Estados Unidos en los años cincuenta, en la que la política empieza a tratarse como un mero

mercado electoral. En 1960 el 88,8% de los estadounidenses ya tenía televisor. El primer debate presidencial transmitido por la televisión se llevó a cabo entre Nixon y Kennedy en Chicago en 1960 y tuvo un gran impacto. Como dato curioso: los que vieron el debate por la televisión consideraron que había ganado Kennedy, mientras que quienes lo escucharon por radio creían que el triunfador había sido Nixon. La imagen vencía al argumento. Las encuestas electorales, a las que estamos tan acostumbrados, eran el producto estrella de esta tendencia que ahora llamamos demoscopia. La preferencia de los votantes se trataba como si afectase a cualquier producto o mercancía.

El núcleo kantiano. La razón como legitimadora de las leyes

El peso kantiano, no solo en la articulación de la noción de esfera pública, sino en toda la obra habermasiana, es impresionante. Tanto la conciencia individual autónoma como la opinión pública funcionan al modo de un tribunal de justicia. La política debe responder y rendir cuentas ante la moral. Su objetivo debe ser un orden plenamente justo. La nueva legitimidad ilustrada se fundamenta en que «únicamente la razón tiene poder»: las relaciones jurídicas instauran la coacción recíproca atendiendo a leyes universales que proceden de la razón práctica. La razón práctica se constituye en Tribunal que ajusta cuentas.

La esfera pública encomendada a la razón práctica hará las veces de principio capaz de solidarizar la política con la moral, hará efectiva la naturaleza ética de la política. La esfera pública, además, se entiende como «principio de ordenación jurídica» y como «método de la ilustración» al servicio del logro de la mayoría de edad: *¡Fuera tutelas!* Se trata de decidirse a pensar por uno mismo, a hacer uso de

la propia razón. Sin embargo, el motivo individual de la autonomía se propaga y convierte la tarea de salir de la minoría de edad en un asunto colectivo: el público se ilustra a sí mismo si se le deja en libertad. El mismo Kant nos advierte que pensar en soledad, sin el concurso de los demás, es un asunto difícil. No obstante, para Kant empiezan aquí las restricciones excluyentes, el uso público de la razón es un «asunto de sabios», de profesores y de filósofos, que saca la verdad a la luz del día. El requisito de admisión es la misma ilustración: solo los «instruidos», y de soslayo los varones, son mayores de edad.

El uso privado de la razón queda prohibido ante la responsabilidad que tenemos hacia las instituciones de las que formamos parte, de las que somos un engranaje más que no puede obstruir su funcionamiento. En cambio, a título de personas individuales podemos hacer un uso «irrestricto» de la razón pública ante el foro de los ilustrados. Habermas nos recuerda que la esfera pública alienta y es alentada por el ideal cosmopolita, del ciudadano del mundo, de la comunicación entre los seres racionales. En el siglo XVIII los sabios dejan de lado lo académico para dedicarse a lo mundano. La humanidad es representada por el «público lector» que debate en los salones. La esfera pública política de la que participan los hombres en cuanto «ciudadanos» genera acuerdos sobre los asuntos comunes. Bajo la Constitución Republicana la esfera pública se convierte en el principio organizativo del Estado liberal de Derecho.

Las leyes tienen su origen en la «coincidencia pública» del público que razona en el consenso. Kant acepta la idea de la soberanía popular de Rousseau –a quien considera el Newton de la moral–, pero sustituye el corazón por la razón –bajo el presupuesto de su uso público– de acuerdo con la convicción de que «la coacción de la ley es conforme a la justicia» (HCOP: 140). La coincidencia, el consenso, son garantizados por la formación discursiva de la voluntad. Las leyes adquieren así legitimación y, de esta manera, se consigue solidarizar la política con la moral.

Para llegar a esta situación no basta la voluntad de todos los individuos. McCarthy lo explica así: «los procedimientos formalmente correctos pueden legitimar decisiones solo si son parte de un sistema político-legal que es asimismo reconocido como legítimo sobre fundamentos que pueden ser aceptados racionalmente por todos» (McCarthy, 1993: 170).

El nudo legalidad-legitimación queda fuertemente atado mediante el concurso de una esfera pública políticamente activa adherida a «la autonomía privada posibilitada por las relaciones sociales entre los poseedores de mercancías en libertad de competición». En sus propias palabras:

> un conjunto de seres racionales que conjuntamente exigen leyes generales para su mantenimiento, conjunto respecto del cual todo el mundo se siente inclinado a excluirse, ha de ordenarse de tal modo, y de tal modo ha de disponerse su constitución, que, aun cuando los sentimientos privados que contiene se enfrenten en sus aspiraciones, consiga mantenerlos, no obstante, de modo que en lo que a su conducta pública hace que el resultado sea exactamente tan satisfactorio como si no se diera ninguno de esos malos sentimientos (HCOP: 142).

La autonomía echa raíces en la esfera del tráfico mercantil, el requisito es que cada cual sea su propio señor. Nos enfrentamos aquí, además, con la presentación de una esfera económica burguesa que se pretende «libre de dominación» y «exenta de poder», gobernada tan solo por la libre competencia y la racionalidad jurídica al servicio de la obtención de beneficios, que le presta su autorregulación autónoma y anónima. Únicamente requiere «una administración racional» y una justicia «independiente» que garantice la inviolabilidad de las reglas del juego económico: el imperio del *laissez faire* como ideología burguesa.

Según Habermas, Kant muestra al modo liberal una gran confianza en el desdoblamiento del individuo entre el burgués egoísta, reducido a la esfera privada, y el ciudadano respetuoso de la legalidad que se realiza como ser libre en la esfera pública. Habermas critica la ceguera de Kant respecto a los dobleces de la sociedad burguesa. Sin embargo, los perfiles de la propuesta moral-política habermasiana posterior están ya señalados en este temprano texto. Con la posterior articulación de la intersubjetividad como racionalidad comunicativa podrá ofrecer, sobre el motivo inspirador de la esfera burguesa, el modelo de la democracia y de derecho deliberativos.

El diagnóstico de Habermas es que el núcleo deliberativo de la democracia ha sido arruinado en un proceso histórico complejo. Se nos muestra, desde sus inicios, como un demócrata radical que comparte este juicio de Hannah Arendt:

> El mismo gobierno representativo se halla hoy en crisis, en parte, porque ha perdido, en el curso del tiempo, todas las instituciones que permitían la participación efectiva de los ciudadanos y, en parte, por el hecho de verse afectado por la enfermedad que sufre el sistema de partidos: la burocratización y la tendencia de los partidos a representar únicamente a su propia maquinaria» (Arendt, 1973: 96).

Autonomía y privacidad. La subjetividad del burgués

Habermas, como decíamos, nos proporciona un «relato», una narración de la génesis, el apogeo y el declinar del espacio público burgués que corre en paralelo a la emergencia del ideal moderno de la autonomía personal. La distinción moderna entre esfera pública y esfera privada establece los límites entre la moral y la ética, entre

lo justo, lo correcto y lo bueno, lo relacionado con la felicidad. Habermas hace sociología histórica para detallarnos cómo se generan los ideales modernos de la autonomía ligados a la emergencia del individuo. Si Rousseau es el filósofo moderno de la democracia y de la autonomía pública, Kant será el referente ilustrado para la autonomía privada.

En la esfera privada burguesa la familia aparece como el lugar de la emancipación psicológica de los individuos. Es, nos dice Habermas, la institución clave de los procesos por los que alcanzamos juicio, capacidad crítica y facultad deliberativa. Sin educación, sin Ilustración, no hay posibilidad de acceder a la autonomía. Habermas examina la autocomprensión ilusoria de la familia como lugar de la *Humanität* –de la libertad, de la comunidad amorosa y de la instrucción–. La privacidad, lo circundado por los muros del hogar burgués, queda así definida como un espacio de soberanía individual a salvo de la injerencia política. La clave de este relato es liberal: blindarse frente a las interferencias del poder estatal.

Los criterios de admisión al restrictivo club democrático (recordemos la época de la democracia censitaria) van a ser muy restrictivos. Habermas es consciente de lo que se ha llamado universalismo sustitucionalista, que entiende la parte masculina burguesa como la totalidad de lo humano– y excluye a las mujeres, a todas, y a los hombres de las clases trabajadoras. La esfera pública literaria –la lectura de novelas, la instrucción, el disfrute estético– aparece como el germen del que nacerá la esfera pública política.

Desde este nuevo ámbito político se exigirá al poder que se legitime ante la función crítica de la naciente opinión pública: el tribunal último que presta credibilidad a las disposiciones oficiales. La burguesía será el sustento del nuevo público que, finalmente, minará el esplendor de la cultura aristocrática al reducir el protagonismo de la corte y desplazar el

Los orígenes de la esfera pública. Los salones parisinos del siglo XVIII



Salón de Madame de Geoffrin.

Los salones constituyen uno de los aspectos característicos de la Ilustración. Son el ámbito del encuentro de las principales figuras francesas –Montesquieu, Fontanelle, Voltaire, D'Alambert, Diderot...–, pero también de otros personajes relevantes –Hume, Rousseau, Walpole...– que acuden al París dieciochesco. La filosofía se ha desplazado: el debate no está ya en las universidades, depositarias de todo un saber determinado por la tradición y la autoridad, sino que se produce en cualquier sitio, en el café, en la calle, en los salones...

Los filósofos no pretenden crear grandes sistemas, sino discutir y polemizar, con la razón como instrumento, sobre cualquier ámbito. También quieren disfrutar. El salón o el teatro son los lugares donde se reúnen. La mayoría de los salones, literarios o mundanos, estaba regida por mujeres. En este ambiente refinado tenía cabida la galantería, la lectura, la frivolidad y la reflexión sesuda. Los habituales de los salones transitaban de uno a otro. De seis a ocho de la tarde con Julie Lespinasse, a cenar con Madame du Deffand; los lunes con Madame Geoffrin, los martes con Madame Tencin... La conversación entre los asiduos, los filósofos y literatos de la Ilustración, era constante. Se producía, así, una indagación y profundización común. Las mujeres ilustradas, aristócratas o burguesas, oficiaban como anfitrionas. Toda dama que se preciara fundaba un salón. Su papel era crear un clima de bienestar anímico y estimular la indagación intelectual. La *salonière* es una autoridad mediadora. Promueve la tolerancia y la ausencia de

prejuicios. En el salón se afirma la individualidad de cada cual como aportación al debate público y a la comunicación frente a la rigidez protocolaria de la sociedad cortesana. Lo explica Benedetta Craveri: « [...] el salón no es un lugar de representación mundano –frente a la casa principesca en la que los huéspedes distraen a los dueños– sino de comunicación. El prestigio de quien lo preside no estriba en dominar a los invitados, sino en garantizarles igualdad de derechos y libertad de expresión. Los hombres de letras no son ya utilizados en función de la vida mundana, como un entretenimiento subalterno; es más bien la vida mundana la que les proporciona el tejido conjuntivo necesario para cotejar y difundir sus ideas» (Craveri, 1992: 63).

centro de gravedad social hacia la ciudad. Los salones ilustrados serán la referencia concreta del nacimiento de la esfera pública. Esta zona crítica reclama para sí un público que emplee el «raciocinio» y que, desde la tribuna, exija al poder la legitimación de sus medidas ante la incipiente opinión pública. La naciente prensa va a ser vehículo de esta novedad radical que desafía a los monarcas absolutos.

Así pues, los miembros de este público burgués se han aquilatado en las prácticas de la auto-ilustración: la lectura, la escritura, el debate, el juicio y la crítica. El «cultivo de uno mismo», entre otros, es un requisito para ser aceptado en los espacios de discusión. La naciente prensa constituye un medio esencial para propulsar la esfera pública. Las personas «civilizadas» no solo acceden a la ilustración, sino que enarbolan la pretensión igualitaria de los «nacidos iguales», los «meramente humanos» que, habiendo accedido a la «mayoría de edad» (*Mündigkeit*), están en disposición de juzgar críticamente tanto en la esfera cultural como en la política. Se gana el territorio de la conciencia individual ligada a la libertad negativa, los derechos individuales,




Las *Tischgesellschaften* («sociedades de mesa») son el modelo dieciochesco de esfera pública en Alemania, mientras que los *coffee-shops* lo son en Inglaterra. En Francia el espacio paradigmático es el de los salones. A la izquierda, encuentro de ilustrados en la mesa de Immanuel Kant. A la derecha, un *coffee-house* londinense pintado por William Holland.

pero se concita la creación de un nuevo espacio de juicio y de crítica públicos que originará el anhelo democrático, la libertad positiva, el autogobierno colectivo.

Habermas, muy influido por Max Weber, uno de los padres fundadores de la sociología, apunta a una conjunción de motivos económicos (el naciente capitalismo) y religiosos (la ética protestante) que van sedimentando el nuevo modo de vida burgués y su mentalidad. Es el basamento histórico que delinea el ideal y la aspiración a la autonomía: a la libertad de dirigir la propia vida sin tener que rendir cuentas ante nada ni ante nadie porque uno mismo, la propia conciencia individual, se convierte en el último tribunal de apelación, la instancia crítica por excelencia.

El valor que posteriormente dará Habermas a la interacción, a la comunicación y al reconocimiento de los otros supera, a principios de los ochenta del siglo pasado, la filosofía de la conciencia, del sujeto monológico, para pasar al ámbito intersubjetivo de la comunidad de diálogo universal. En capítulos siguientes atenderemos a los concep-

tos de actos de habla y comunidades de investigación, inspiraciones para el giro intersubjetivo.

La esfera íntima, en el contexto de la privacidad, se convierte en el punto de arranque de la subjetividad burguesa. La posibilidad de ejercer el raciocinio público dependerá directamente del proceso de «auto-ilustración» de las personas privadas en el marco de las novedosas experiencias de lo íntimo en la familia y en el círculo de las amistades. Las fases de la creación de la esfera pública son las siguientes:

- Autoilustración centrada en la instrucción y las prácticas de lectura, escritura y diálogo entre íntimos en la esfera privada.
- Enjuiciamiento de la «cultura», especialmente de las novelas, el género burgués por excelencia, lo que da lugar a la esfera pública literaria.
- Ejercicio del juicio crítico y de la opinión política, en el que se puede percibir el papel central de la argumentación y de la deliberación.

Nos encontramos frente a espacios de libertad, pero también de exclusión. Una exclusión cuyos ejes son, como ya se ha indicado, la clase social –los trabajadores– y el sexo –las mujeres–, y que fue perpetuada por el ordenamiento político, por ejemplo, en el código civil napoleónico. Así se expresaba el límite de «la igualdad de calidad humana de los nacidos iguales» que afirmaba, no obstante, «la autoridad del argumento» frente a «la autoridad de la jerarquía social» al tratar de «lo general» (HCOP: 74).

La igualdad de los «meros hombres». Inclusiones y exclusiones

La esfera de deliberación pública burguesa, en la que los «iguales» en cuanto «meros humanos» alzaban su voz en demanda de legitimidad, se convierte, en Habermas, en referente histórico de una anticipación utópica. Esta utopía devendrá una «comunidad universal de comunicación» en obras posteriores, con la adopción del giro lingüístico y los hallazgos pragmáticos que estudiaremos en los capítulos siguientes, dedicados a la acción comunicativa y a la ética del discurso.

El espacio público de discusión y deliberación, la esfera pública, conlleva, a su entender, una fuerza ético-normativa y una utopía político-legal, cuyo rescate es necesario para rectificar el rumbo instrumentalista –trocado en genocidio en la experiencia del nazismo– de la Modernidad que habían denunciado Adorno y Horkheimer, principales representantes, como hemos visto, de la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

El énfasis en la legislación de la *ratio* –el razonamiento público de las personas privadas– lleva a asimilar la ley y la razón, que se manifiesta a través de la opinión pública como fuente legítima de las leyes y de las futuras constituciones. En Habermas podemos trazar, con el hilo argumental de la deliberación, un continuo entre las disciplinas normativas: la moral, la política y el derecho. En su faceta de teórico del derecho dará una importancia mayúscula a los resultados de los aprendizajes democráticos que son las constituciones destacando, sobre todo, la relevancia de los procedimientos que las alumbran. En suma, las funciones de la esfera pública serán puestas al servicio de:

- Preservar una serie de derechos (libertad de opinión, asociación, prensa, etc.) y las funciones estrictamente políticas de los ciudadanos (voto, petición...).
- Garantizar otra serie de derechos relacionados con las libertades privadas (libertad de movimiento, inviolabilidad del domicilio...) al servicio de la protección de la intimidad.
- Asegurar el funcionamiento económico del mercado (igualdad ante la ley, defensa de la propiedad...).

El poder público queda subordinado a las necesidades de una esfera privada que se presenta al margen del poder y la dominación, pero que, de hecho, al igualar propiedad y autonomía da paso a una «pequeña minoría» que pretende ser investida fraudulentamente de universalidad. Se delinea así la contradicción más flagrante de la publicidad burguesa, en la que chocan la realidad cruda de la exclusión y la retórica igualitarista de la mera humanidad:

> La publicidad burguesa está orientada por el principio de acceso general. Una publicidad de la que estuvieran *eo ipso* excluidos determinados grupos no solo sería incompleta, sino que en modo alguno justificaría hablar de publicidad [...] el público anticipa en sus consideraciones la pertinencia de todos los seres humanos (HCOP: 188).

Tras relatarnos la génesis de la publicidad burguesa a partir de las estructuras sociales que la hicieron posible, Habermas nos ofrece una panorámica de teorizaciones sobre la opinión pública bajo el epígrafe de «Idea e ideología». Va a incorporar las críticas a la «ficción burguesa» de la esfera pública. La presenta como una artimaña

ideológica que desvelarán cuatro pensadores críticos fundamentales: Hegel y Marx, por un lado, y por otro, en la misma tradición liberal, Tocqueville y Stuart Mill.

Críticas a la esfera pública burguesa. Dos derivas

En primer lugar, expone las objeciones de Hegel –la ruda realidad del antagonismo en la sociedad civil, es decir, la pugna entre grupos sociales– y las de Marx –el subtexto de clase– que pondrán en la picota, con una dura crítica, el «ideal» kantiano. En segundo lugar, Tocqueville y Stuart Mill revisan la tradición individualista liberal para diagnosticar su degeneración: la opinión pública se vuelve tirana y somete al individuo. El liberalismo parece haber encontrado sus «límites» al producirse el ocaso simultáneo de la breve y brillante época de la *Öffentlichkeit* y del individuo autónomo que le acompañaba. La paradoja será que la ampliación de la publicidad –a los trabajadores, a los negros, a las mujeres...– traerá consigo su desactivación crítica.

La ficción burguesa de la esfera pública: Hegel y Marx

La crítica, el comparar la realidad con el ideal, desvelará las ilusorias autocomprensiones liberales de la mano de Hegel y de Marx. La esfera pública burguesa se revela como ideológica: «una serie de ficciones en la que se articula la autocomprensión de la conciencia burguesa como opinión pública penetra en el sistema kantiano [...]». (HCOP: 149)

El interés común se revela como parcial, como una mentira manipuladora. La apariencia armónica resulta falaz, el conflicto social irrumpe y acusa de hipocresía a la buena conciencia burguesa. El propietario privado, el burgués, queda descubierto al caer el decorado del

interés general. Se denuncia una usurpación de lo universal. La intensa contradicción que fractura la sociedad burguesa se hace patente con su carácter escindido y conflictivo.

Hegel, en principio, señala el carácter de la esfera pública como «medio de formación» mediante el cual puede integrarse el sujeto individual en la objetividad estatal. El bien del Estado se sitúa por encima del individuo, porque ¿cómo constituir una autoridad política racional sobre la base de una «sociedad anárquica y antagónica» como la capitalista? La obsesión hegeliana por la integración estatal dejará sin efecto la potencia crítica de la esfera pública. La ficción de la armonía lograda por aquellos que optan al desdoblamiento entre el burgués y el ciudadano queda objetada; la sociedad se revela como el campo de batalla de la competencia económica. Sus tendencias son disgregadoras, y la razón de Estado se propone como remedio, como encarnación del «interés general».

Marx denuncia a la opinión pública como falsa conciencia: «máscara del interés de clase burgués». Ironiza sobre la «independencia ideal» de una opinión pública compuesta por propietarios privados, por capitalistas. La crítica marxiana de la economía política dinamita la idea ficticia de la esfera pública políticamente activa y denuncia el «autoengaño» interesado. Se burla de la «autonomía» de los propietarios burgueses y destruye las ficciones burguesas juzgándolas por su mismo rasero: el hecho de la explotación aniquila la igualdad de oportunidades y, por lo tanto, elimina la idea de que el acceso a la publicidad –propiedad e instrucción– sea una cuestión de suerte y resolución. La equiparación del hombre con el propietario queda objetada. Se aniquila la identificación de opinión pública y razón. Las relaciones de dominio entre clases han quedado al descubierto.

Marx va más allá de la constatación hegeliana del carácter anárquico de la «sociedad civil» y localiza la contradicción del sistema:

la apropiación privada de los beneficios mediante la explotación económica. Como solución propone realizar una sociedad igualitaria mediante la socialización de los medios de producción. El socialismo puede redefinir la esfera pública y el modelo de autonomía. Crearía la posibilidad de un trato informal e íntimo entre los seres humanos y haría que recuperen lo «propio»: aquello que les ha sido enajenado por el capital, la autorrealización a través del trabajo. Habermas acepta el diagnóstico marxiano, si bien iniciará un ajuste de cuentas con el marxismo desde el contexto histórico de las crisis del capitalismo tardío.

La autocrítica liberal: Tocqueville y Mill

Tocqueville y Stuart Mill anuncian el crepúsculo de la esfera política burguesa. Lo privado se convierte en lugar del «mero disfrute», en terreno propicio para la autorrealización, para el libre despliegue de la individualidad. La autorrealización privada le empieza a ganar la partida a la autonomía pública e introduce los «males del privatismo».

Tocqueville, fascinado todavía por el modo de vida aristocrático y expuesto al modelo político alumbrado por la Revolución Americana, detecta el fenómeno de la «desertización de lo político». La política ya no concita el entusiasmo de la participación, sino que se percibe como una dura carga que distrae de las ocupaciones privadas. Todo espíritu heroico, todo afán de excelencia, queda suspendido por la «pasión por lo material». El repliegue a lo privado, el individualismo, produce no solo «aislamiento» sino «extrañamiento» frente a los otros: «el calor» y «la intensidad» entre las personas se difuminan y solo queda apatía y desesperanza, una alocada carrera en pos de una «felicidad fantasmagórica», un «deseo desenfocado». Toda idea de solidaridad como apoyo a los otros y adhesión activa a la esfera pública se desvanece. Se vislumbra la posibilidad de un nuevo despotismo facilitado por la

renuncia a lo público por parte de unos individuos debilitados en sus personales angustias privadas.

Paralelamente a este diagnóstico de los males del privatismo, Habermas señala que Stuart Mill y Tocqueville desenmascaran la publicidad burguesa y reconocen la necesidad de ampliarla mediante la extensión de la igualdad política a todos aquellos que estaban excluidos: mujeres, negros y trabajadores. El liberalismo radicalizado no puede permanecer impasible ante «la aristocracia del dinero, del sexo y del color», ante «la democracia minoritaria de los poseedores de mercancías» (HCOP: 163).

Los individuos, entregados a sus negocios privados y al mero disfrute, han renunciado a pensar por sí mismos, han abandonado el esfuerzo de formarse una opinión propia mediante la deliberación pública. En conclusión, el espacio público se hunde y la opinión pública se vuelve tirana. La delimitación liberal entre lo público y lo privado se torna movediza y frágil. Y a este declinar de la esfera pública, a su desactivación crítica, le seguirá como correlato la erosión de la individualidad.

Ocaso de la publicidad burguesa y erosión de la individualidad

La contraposición entre el ideal y la realidad de la esfera pública burguesa, descrita por Habermas, ha puesto de manifiesto su lado oscuro. El relato habermasiano comienza a alejarse de la época triunfante de la *Öffentlichkeit* y un siniestro panorama comienza a dibujarse conforme nos acercamos al siglo xx: «La publicidad parece ir perdiendo la potencia de su principio a medida que va extendiéndose como esfera y socavando el ámbito privado» (HCOP: 171).

Se derrumban los significados de la autonomía que denotaban autoposesión, gobierno de sí mismo, autosuficiencia e independencia. El mundo burgués originario sucumbe. El mapa de lo social sufre un decisivo cambio: de lo público y de lo privado transitamos a lo «social» y a lo «íntimo», categorías que corresponden al diagnóstico de la Modernidad que hace Arendt en *La condición humana*. El Estado y la sociedad «se interpenetran», la vida privada del burgués que incluía a la familia y a la profesión ahora se bifurca: la familia se hace «íntima», se privatiza en extremo, y el ámbito del trabajo queda sometido a los imperativos funcionales de las grandes organizaciones.

Habermas atiende, en vista de estas transformaciones, a sus consecuencias «subjetivas»: ya no se trabaja en la esfera privada de otros, ahora se establece una «relación de servicio» con una gran empresa o con un organismo estatal. El ideal burgués de profesión se resquebraja. La familia, a su vez, retrocede, pierde funciones que van siendo asumidas por las instancias públicas (educación y sanidad). Queda reducida a unidad de consumo y a propietaria de las rentas del trabajo. La autosuficiencia de la que tan orgulloso se mostraba el burgués desaparece: el individuo queda entregado a las decisiones empresariales, a los vaivenes del mercado laboral y a las garantías del Estado social.

El tiempo que antes se dedicaba a la literatura y a la política se invierte ahora en consumo y ocio: «Lo que hoy acostumbra a delimitarse como ocio frente a una esfera profesional autonomizada tiende a ocupar el espacio de aquella publicidad literaria en la que, en otro tiempo, estuvo instalada la subjetividad surgida de la esfera íntima de la familia burguesa» (HCOP: 188).

El encierro individualista se intensifica. Lo público se escinde por completo de lo privado y se pierde de vista la posibilidad efectiva de la participación política. Aparecen aquí, en embrión, los temas que captarán todo el protagonismo más tarde en *Problemas de legitimación*

del capitalismo tardío (1973). El individuo se queda sin protección, pierde la necesaria distancia y autonomía, a causa de la masificación. Sin distancia no hay reflexión, y sin reflexión no hay autonomía. Resuenan aquí las preocupaciones de los miembros de la Escuela de Frankfurt: el carácter autoritario, el giro del Estado liberal al totalitario, la estructura insana de la familia, el carácter personal sadomasoquista fácilmente asequible para la irracionalidad, la atomización en la sociedad, los mensajes manufacturados de los medios de comunicación y la cultura de masas. La propaganda suplanta por completo al discurso público argumentativo.

La pregunta clave es cómo el modelo de individualidad firme y autónoma que ofrecía la Modernidad se ha transformado en una personalidad autoritaria cuyo carácter distintivo consiste en una sumisión extrema respecto al líder, cómo los ideales de libertad e igualdad son sustituidos por apelaciones a la jerarquía y a la dependencia. Se abandona así al individuo a una esfera pública «desnaturalizada» que pasa a identificarse con la propaganda y la manipulación informativa. La sociedad de masas aniquila el núcleo ilustrado de la esfera pública. Todo ello explica el auge histórico del nazismo y de otras manifestaciones del autoritarismo.

El ocio, el consumo promovido por las nuevas industrias culturales, la publicidad comercial y los medios de comunicación nos transforman de público culto en público consumidor de cultura de masas. La consecuencia es que de la esfera privada ya no brota una publicidad críticamente informada, pues las distancias han sido abolidas y lo privado –terreno necesario para el surgimiento del individuo que piensa por sí mismo– ha sido invadido por el ronroneo incesante primero de la radio y luego del televisor y las nuevas tecnologías.

La salida que se vislumbra a esta situación es que «las personas lleguen a tomar en sus manos las condiciones de su existencia privada

sirviéndose de la mediación de una esfera pública políticamente activa». Habermas vuelve a la carga defendiendo el momento burgués-ilustrado:

> La cultura burguesa no era mera ideología. Puesto que el raciocinio de las personas privadas en los salones, clubs o sociedades de lectura no estaba directamente sometido al ciclo de la producción y el consumo, al dictado de la necesidad existencial; puesto que estaba antes bien en posesión de un carácter «político» emancipado (en sentido griego) de las necesidades existenciales también en su mera forma literaria (en el auto-entendimiento respecto de las nuevas experiencias de la subjetividad), podía constituirse una idea que luego degeneraría en ideología, a saber, la idea de *Humanität*. (HCOP: 189)

Se produce después una «refeudalización» de la esfera pública, vuelven los modos ostentosos de la realeza encarnados en el cesarismo de los nuevos líderes. Al razonamiento y al debate les suceden, con la ayuda de los medios de comunicación y de propaganda, los usos aclamatorios. El carisma del líder oscurece el espacio de las argumentaciones racionales. Las campañas electorales, con sus letanías de consignas y de argumentarios cerrados, son un insulto a la inteligencia de los ciudadanos. Habermas, por el contrario, defiende un espacio público discursivo y un tejido político asociacionista –una democracia participativa y radical–, más allá del sistema de los partidos de masas. El «partido de integración [...] captaba temporalmente a los electores y los motivaba a la aclamación sin remover su minoría de edad política». (HCOP: 230)

El Parlamento, por otra parte, ha sido «rebajado a mero comité de facciones» en el que las decisiones ya están tomadas de antemano.

El debate parlamentario se convierte en *show*. La esfera pública ya no funciona como *principio organizativo del ordenamiento estatal*. La participación política genuina ha quedado arruinada. Queda el vacío del individuo que ha perdido tanto lo público como lo privado y que se «rellena» mediante los *mass-media*. La idiotización producida por la televisión y la propaganda inhabilita al individuo para ejercer la crítica racional.

En las nuevas condiciones creadas por la incorporación de la clase trabajadora y de las mujeres, Habermas concede que se tambalea también el suelo del público constituido por las personas ilustradas raciocinantes. Admite que la homogeneidad colaboraba con la búsqueda del interés general, a pesar de recoger las críticas marxistas al interés de clase. Los intereses de los grupos enfrentados y la pluralidad expresada en términos de heterogeneidad contribuyen a arruinar el idealizado modelo habermasiano de la esfera pública burguesa. Se pone de manifiesto que la inclusión de un mayor número de personas no significó una mayor democratización, sino que, en correlación con los procesos económicos y sociales que conducían al capitalismo monopolista gobernado por grandes organizaciones, arruinaron la calidad de la esfera pública liberal. La gran contradicción de la ampliación cuantitativa de la democracia es que no ha traído un incremento cualitativo de la misma sino una «pérdida de libertad». Las vidas de los ciudadanos están cada vez más controladas por «abstractas fuerzas anónimas». El consenso se fabrica mediante *opinion molding service* –la opinión se modela– y prestigio personal según el modelo publicitario. Habermas lamenta la degradación de la «calidad» de la democracia. El referente histórico del espacio público burgués se ha desecado. No obstante, convenientemente tratada en términos comunicativos, la esfera pública deliberativa se convertirá en referente utópico del pensamiento habermasiano y en un elemento crucial en su apuesta por la democracia.

Hemos repasado, hasta aquí, el rosario de males que han echado a perder la esfera pública burguesa originaria. Enumeremos ahora las soluciones que Habermas recomienda para eliminar la «desviación» de la realidad política frente al «ideal» de esfera pública:

- Democratización interna de los partidos y asociaciones, vuelta a la libre comunicación y al raciocinio público.
- Ampliación efectiva del público, inclusión democrática que no menoscabe el énfasis en la participación.
- La mayor transparencia informativa posible como medio contra la corrupción.

La receta es más y más democracia. Esto supone la renuncia a los usos aclamatorios de los liderazgos mediáticos y de los caudillismos populistas para reencontrarse con la crítica y la deliberación racional. En *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas vislumbra una salida cuando se remite a la formulación de derechos, que de meramente formales tal como prescribía la tradición liberal se han convertido en sociales en el Estado del Bienestar, esto es, en garantías materiales de una posibilidad de acceso a la autonomía. El ordenamiento jurídico, las constituciones y las leyes sustituyen a la propiedad privada como garante de la autonomía y de los derechos individuales.

No obstante, las dudas sobre la posibilidad de reactivar la esfera pública burguesa subsisten al atender a lo que Habermas denomina «subjetividad postliteraria», que propicia la cultura de masas. La capacidad de distanciarse críticamente, de ejercer un juicio informado, venía dada por la literatura, por el ejercicio de la lectura. La «calidad» de las convicciones de una subjetividad literaria –capaz de distancia

crítica y de reflexión– y de la ya citada postliteraria no es la misma. La subjetividad «ilustrada» originó la «emancipación psicológica del individuo» y engendró el raciocinio público. La «erosión de la individualidad» va a ser el gran problema de fondo. Reactivar la democracia y estimular unas personalidades críticas y abiertas a la deliberación, unos sujetos capaces de pensar por sí mismos, requiere nuevas propuestas que permitan reconstruir el sentido de la misma democracia en un sentido radical.

El programa de la acción comunicativa y de la ética del discurso, que se prolongará en la propuesta de un derecho y una política deliberativa, ya tiene su hilo conductor en *Historia y crítica de la opinión pública*. Esta es, a su vez, la obra fundamental para iniciarse en el complejo sistema teórico-práctico habermasiano de la acción comunicativa, la ética del discurso y el derecho y la política deliberativa que transitaremos a continuación.

La acción comunicativa. Razón y sociedad

En *Teoría de la acción comunicativa*, publicada en 1981 tras una serie de obras en las que ensaya vías que luego abandonará -obras de transición, de ensayo y error, de la década de los setenta de las que hemos hablado someramente en la semblanza biográfica-, Habermas ratifica el «cambio de paradigma» (TAC: 7), una mudanza, un giro, en el que la filosofía del lenguaje va a desempeñar un papel decisivo, al hilo del llamado «giro lingüístico», a la vez que se da cabida a la inspiración democrática radical del pragmatismo norteamericano a través del concepto de comunidad de comunicación derivado, primero, de Charles S. Peirce, fundador de la semiótica (la teoría de los signos), y, después, de Karl-Otto Apel, filósofo neokantiano que introdujo el pragmatismo estadounidense en Alemania y lo descubrió a Habermas. En la primera página de su prefacio a esta obra Habermas nos dice: «La teoría de la acción comunicativa no es una metateoría, sino el principio de una teoría de la sociedad que se esfuerza en dar razón de los cánones críticos de que hace uso» (TAC: 9).

Recobrar las energías utópicas será necesario para seguir apostando por la democracia, por ese núcleo valioso de la deliberación en la esfera pública, del que ya hemos hablado a cuenta de *Historia y crítica de la opinión pública*. El hallazgo de la acción comunicativa, derivada de la interacción simbólicamente mediada entre los seres humanos, sirve para contrarrestar la visión opresiva de la sociedad y asegurar un núcleo normativo en la pragmática, esto es, en el mismo uso del lenguaje, que fundamentará la ética y la política deliberativas.

Dar cuenta de la totalidad de esta obra de dos tomos y 1.080 páginas en su edición española es literalmente imposible. El nivel de complejidad teórica –con su método de reconstrucción racional empírico-normativo– de esta propuesta para la teoría de la racionalidad y de la sociedad es apabullante. Las referencias a corrientes teóricas diversas y variopintas, continentales y anglosajonas, y la bibliografía superan con mucho lo esperable en una obra filosófica. El índice de autores excede cualquier previsión. Habermas se reapropia de una multitud de elementos de la filosofía del lenguaje, del pragmatismo y de la teoría psico-social. Tan solo apuntaremos algunos de sus elementos a modo de piezas maestras con las que el autor reta al pesimismo de sus predecesores frankfurtianos al fundamentar en la comunicación humana la racionalidad práctica.

Debe subrayarse que el significado de esta obra es crucial, un cambio de rumbo, porque Habermas reconoce que gran parte de las estrategias ensayadas por él mismo en los años setenta, en torno por ejemplo a *Conocimiento e interés*, han estado desencaminadas y han sido infructuosas. Representa, además, la construcción de una nueva vía para la Teoría Crítica, que se hallaba en un callejón sin salida. Todo esto, además, se hace en debate permanente con la hermenéutica (arte y disciplina de la interpretación de textos) y con la filosofía analítica que arranca de Wittgenstein, relativa al lenguaje, pero también

integrando las intuiciones pragmatistas de Peirce y Dewey relativas a la comunidad de investigación. Por otro lado, Habermas retará a positivistas y teóricos del sistema que, con su pretendido objetivismo y su tentación tecnocrática, son para él enemigos de la democracia en cuanto que afirman que el automatismo sistémico de lo social –pura funcionalidad instrumental– inhabilita la posibilidad del autogobierno de los asuntos humanos, la misma idea de democracia. Habermas toma en consideración todas las perspectivas en su modelo, pero le da prioridad a la acción comunicativa, conceptualmente construida a partir de los elementos de la filosofía del lenguaje.

En el modelo habermasiano de comunicación es decisiva la polémica con Hans-Georg Gadamer, principal representante de la hermenéutica filosófica contemporánea y autor del muy influyente estudio *Verdad y método*. Esta polémica pone en primer plano las ideas de ambos autores acerca de la cultura y la construcción del pensamiento crítico. Según Gadamer la comprensión es «fusión de horizontes»: el intérprete no puede escapar a su presente, y desde él, desde sus «prejuicios», lee el pasado. Los prejuicios son condición necesaria para la comprensión, y por lo tanto nunca habrá una «comprensión definitiva». No obstante, algo vincula el pasado de lo interpretado con el presente del intérprete, una tradición histórica, continuo entre uno y otro, y que Gadamer denomina la «historia efectual». La reflexión hermenéutica sobre el presente es, pues, «conciencia histórico-efectual». En cambio, a Habermas el estar limitado por la tradición y los prejuicios le parece solo un momento determinado del proceso comunicativo: la comprensión. A su juicio, Gadamer no deja espacio suficiente a la argumentación racional, a la razón, por dar demasiado peso a la tradición y a la historia.

Adentrarse en *Teoría de la acción comunicativa* significa asimismo tomar un curso acelerado de teoría sociológica, en el que se utilizan

y se rectifican las ideas de sus padres fundadores –Weber, Durkheim, Marx–, pero en el que también se analizan autores como George Herbert Mead, quien proporciona la clave del interaccionismo simbólico, Parsons y Niklas Luhmann, creador de la teoría de sistemas, que influye notablemente en la historia de las ideas alemana. Habermas se opone a Luhmann porque la visión sistémica de la sociedad y la comunicación es antihumanista. Según Luhmann, los elementos básicos de la sociedad no son los individuos, como considera la sociología tradicional, sino las conexiones entre ellos. Los individuos son considerados como sistemas psíquicos y sus cuerpos como sistemas orgánicos que se encuentran en el entorno de la sociedad, otro gran sistema. Habermas es un humanista y reacciona con virulencia contra estas visiones que fundamentan el poder de las tecnocracias y niegan las posibilidades de la democracia.

Al *Sistema* Habermas opone los potenciales de racionalización buena, comunicativa, del *mundo de la vida*. Este concepto procede de la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl, por si faltaba alguna tradición más que incluir en este monumental ejercicio de pensar la posibilidad de la emancipación humana. Hay que buscar una salida a la «jaula de hierro» que construyen los imperativos del sistema, la economía y la burocracia, que ahogan a los individuos y a la sociedad. «Jaula de hierro» es una metáfora sobre el aumento de la racionalización de la vida social en las sociedades capitalistas occidentales. Responde a un sistema basado en la eficiencia teleológica, esto es, la proliferación de medios técnicos al servicio de la racionalidad instrumental y del control social como fines. Max Weber describió la burocratización del orden social como «la noche polar de helada oscuridad». La expresión «jaula de hierro» (*iron cage*) procede de la traducción que Talcott Parsons hizo al inglés en 1958 del libro de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Desafiar las

dinámicas opresivas de la «jaula de hierro» es uno de los objetivos de Habermas en *Teoría de la acción comunicativa.*

El objetivo habermasiano es, pues, reeditar una Modernidad que espera su plena realización, pues es un «proyecto inacabado», mediante la actualización de su programa olvidado: la racionalidad práctico-moral. Lo fundamental aquí es fijar la posibilidad del progreso moral: de la evolución progresiva de las estructuras normativas a través del potencial de racionalización «bueno» del mundo de la vida. Todos los elementos que entran en el juego teórico habermasiano buscan prestar plausibilidad a este fin.

Habermas propone «reconstruir la base de validez del habla» dentro del marco de una *pragmática universal.* Para él, y esta es una crítica importante al marxismo, la interacción comunicativa en el habla, la intersubjetividad del diálogo, es el hecho cotidiano de comunicarnos en el que reside lo normativo como conjunto de expectativas que tenemos en relación con nosotros mismos y los otros. Son supuestos a los que llamará *pretensiones de validez,* y son los que hacen posible la vida social. Esta base servirá también para la formulación prácticamente simultánea de la ética del discurso que veremos en el capítulo siguiente. La ficción de una «situación ideal de habla», utópica y contrafáctica (esto es, que desafía los hechos) será el ideal regulativo al que aproximarnos para intentar acercar la comunicación cotidiana al cumplimiento del deber ser, de la normatividad. En su obra de 1992 *Facticidad y validez,* Habermas explorará las tensiones entre el nivel de los hechos, la facticidad, y las exigencias de lo normativo, la validez, que en el ámbito del Derecho se expresa en las Constituciones, en la constitucionalización de la voluntad soberana de la comunidad política comprometida con su auto-gobierno. A partir de la acción comunicativa Habermas genera su modelo de filosofía práctica en torno a la deliberación. En el

presente capítulo se ofrecen solo algunas claves para entender esta acción comunicativa.

Giro lingüístico y actos de habla: el lenguaje importa

No se puede entender la teoría de la racionalidad comunicativa sin la teoría de los actos de habla, derivada de la filosofía analítica, en la que la reflexión de Wittgenstein sobre los juegos de lenguaje es pionera, y, tampoco, sin la reapropiación del pragmatismo estadounidense, especialmente de Peirce, que Habermas conoce a través de Karl-Otto Apel.

Habermas es muchas veces caracterizado como postmarxista, en el sentido de que suma a la categoría trabajo la de interacción, en lo que propone como reconstrucción del materialismo histórico y que da título a una de sus obras de transición. Marx confirió todo el protagonismo al trabajo del que se deriva el valor, de acuerdo con la economía clásica. La obtención de la plusvalía, del plusvalor del trabajo, en la explotación laboral por parte del capitalista era diagnosticada como la contradicción fundamental de un sistema que mantenía la ficción de igualdad a través de la firma del contrato de trabajo. Habermas, en su reflexión sobre la técnica y el conocimiento, había reclamado la dimensión de la autorreflexión crítica para conservar el impulso ilustrado emancipatorio. La categoría de interacción le va a permitir fundamentar la racionalidad práctica, ética, política y jurídica en los usos del lenguaje, en lo que llamaremos la pragmática (estudio de los usos y aplicaciones del lenguaje). Habermas dirige a Marx la crítica de reduccionismo por haber marginado a la política. Detecta un déficit democrático en el marxismo. Bajo el hechizo del Estado del Bienestar alemán piensa que Marx se ha equivocado en su diagnóstico

de las crisis cíclicas del capitalismo (diagnóstico que a la postre ha resultado certero). Su alternativa es repensar la dominación y la emancipación en términos de la acción comunicativa, con lo que se sitúa de lleno en el llamado giro lingüístico de la filosofía del siglo xx.

Si Habermas desafía al marxismo al tomar en cuenta la categoría interacción, precedente claro de la de acción comunicativa, también reta al kantismo al transitar de lo *a priori*, los enfoques transcendentales que remiten al «hecho» de la razón independientemente de la experiencia, a lo «implícito». El lenguaje hablado, la pragmática, le permite entender que la sociedad, sus interacciones, es, también, una realidad moral en la que existe una dialéctica entre lo empírico, los hechos sociales, y lo normativo, las expectativas recíprocas acerca del comportamiento de los otros. Los padres fundadores de la teoría social le servirán para apuntalar esta tesis. *Teoría de la acción comunicativa* revisa toda la sociología desde los nuevos presupuestos de

El giro lingüístico

Esta expresión la acuñó Gustav Bergmann, que la empleó en 1953 para señalar el protagonismo que el lenguaje tenía en la obra de Ludwig Wittgenstein, tanto en su primera obra, el *Tractatus logico-philosophicus*, como en *Las investigaciones filosóficas*. En la segunda aparece la expresión «juegos de lenguaje» para designar los distintos usos sociales del mismo. El análisis del lenguaje y de sus usos, lo que se va a llamar pragmática, se convierte en el objeto de estudio privilegiado en el siglo xx. Prácticamente toda la filosofía queda afectada por este enfoque a partir de la segunda mitad de la centuria . Richard Rorty, otro destacado autor pragmatista, difunde la expresión al titular precisamente así, *El giro lingüístico*, una antología de textos en 1967.

la teoría de los actos de habla y de la teoría de sistemas. Diagnostica una crisis de la Modernidad a la que reacciona buscando un nuevo fundamento, la acción comunicativa para defender, precisamente, su apuesta por la democracia que es la única posibilidad liberadora para las sociedades humanas. Afirma que «el interés humano en la autonomía y en la responsabilidad no es mera ilusión, puede ser aprendido *a priori*. Lo que nos eleva por encima de la naturaleza es lo único cuya naturaleza se puede conocer: el lenguaje» (Thompson, 1982: 118).

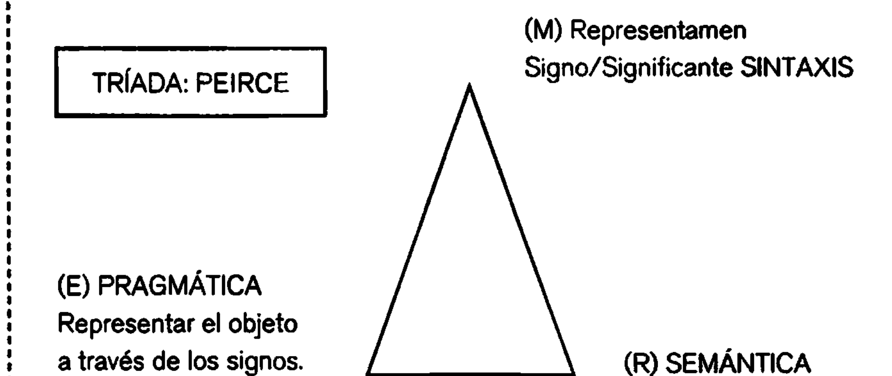
La teoría de los actos de habla. La fuerza ilocucionaria

Habermas utiliza en su proyecto los rendimientos del giro lingüístico, especialmente de la pragmática. Hacemos cosas con palabras, como indica el británico J. L. Austin: las promesas que hacemos son un ejemplo de cómo el lenguaje construye los hechos sociales e incluso las instituciones. Una frase como «Yo os declaro marido y mujer» y la firma de unos documentos «fundan» una institución como la del matrimonio conforme a unas genealogías sociales. Lenguaje y sociedad son co-constitutivos.

La teoría y tipología de los actos de habla se complementa con el concepto de competencia lingüística debido a Noam Chomsky. Competencia lingüística es la capacidad innata que tiene todo ser humano para hablar y crear mensajes que nunca antes había oído. Esta competencia se centra en las operaciones gramaticales que tiene interiorizadas el individuo y que se activan según se desarrolle su capacidad para el habla. Habermas adopta el principio de Chomsky, y afirma que la competencia comunicativa tiene un núcleo tan universal como la competencia lingüística. Al mismo tiempo afirma el papel de los universales lingüísticos: si un enunciado «cumple» con la *verdad*

Pragmática

La pragmática, para los lingüistas, es un componente de la *semiótica* –la teoría de los signos–, junto con la sintaxis y la semántica. Esta triple clasificación se remonta al norteamericano Charles S. Peirce. Hoy ya se refiere a una interdisciplina que incluye en sus análisis factores sociales, psicológicos, culturales, literarios, etc. La pragmática, referida a los diferentes usos del lenguaje, determina la estructura de la comunicación verbal y sus efectos y consecuencias.



Resulta muy relevante para este fundamento pragmático de la racionalidad comunicativa la clasificación de los actos de habla, porque Habermas detecta en los de tipo ilocucionario (véase explicación en este mismo recuadro) una motivación, una fuerza, la *fuerza ilocucionaria*, imprescindible para fundamentar su racionalidad práctica. Un acto de habla es la unidad elemental de la comunicación lingüística, que según J. R. Searle no es un símbolo, sino la producción o emisión de una «instancia» de una oración bajo ciertas condiciones. El acto de habla es la realización de un determinado tipo de acción (informar, saludar, invitar, aconsejar, disculparse...) a través del lenguaje. No es una unidad gramatical determinada, y puede estar compuesto de una palabra o de estructuras mucho más

complejas. Todo enunciado, por tanto, tiene el carácter de una acción. Ejemplo: «¡Cállate!» implica la acción de ordenar una conducta, el silencio, y de prohibir otra, la del habla.

Tipología de los actos de habla

- Acto locucionario: Es el que se lleva a cabo al emitir una cadena de sonidos vinculada a un significado de acuerdo con las reglas de una lengua. Consiste en decir algo. Es el aspecto proposicional: se dice algo, un contenido.
- Acto ilocucionario: Es el que se realiza cuando se dice algo (informar, sugerir, solicitar...) con una intención concreta denominada «fuerza ilocucionaria». Realizamos un acto al decir algo: «Te prometo que lo haré».
- Acto perlocucionario: Es el efecto que se causa en el destinatario del mensaje (convencer, divertir, asustar, informar...). Puedo convencer, siguiendo el ejemplo de la promesa de que esta es veraz, o todo lo contrario, puedo producir incredulidad en el destinatario.

–«refleja o no una experiencia o un hecho»–, con la *veracidad* de unas *intenciones rectas* en el hablante y se ajusta a «un trasfondo normativo reconocido», la emisión se considera «lograda» y la *validez* del enunciado se da por supuesta. Esta formulación primera será la de las pretensiones de validez implícitas en los actos de habla. Expliquemos esto un poco más.

Si compartimos el saber del hablante, confiamos en él y coincidimos con sus valores, todo será fácil en el camino hacia el entendimiento, confiaremos en que es veraz y cumplirá con sus promesas, puesto que en un acto de habla orientado al entendimiento solo se trata de «actualizar» lo que ya está implícito –expectativas sociales recíprocas– en las estructuras de la oración.

En la senda de la transformación semiótica del kantismo, Habermas transmuta el antiguo sujeto trascendental kantiano en un «haz» o conjunto de competencias lingüísticas y comunicativas que articulan el núcleo mínimo de identidad moral de los participantes en la interacción. La competencia comunicativa se formula a imagen y semejanza, como hemos visto, de la «competencia lingüística» diseñada por Noam Chomsky. La competencia comunicativa se articula según el dominio de un sistema abstracto de reglas. Chomsky habla de la generatividad del lenguaje, de las «respuestas creativas del hablante». Habermas propone una ampliación pragmática de las competencias del hablante que implica la consideración de lo dialógico como elemento universal.

El paso queda dado: la normatividad, en la forma de pretensiones de validez, expectativas sociales de que somos veraces y de que no engañamos, habita en el interior del lenguaje. La moral está arraigada en el lenguaje y en la sociedad, y no necesita sino de una explicitación. La normatividad enraíza con el hecho del lenguaje y el mismo lenguaje es un hecho social. Habermas adopta la formulación de Émile Durkheim de la «lingüistización de lo sagrado» (según la cual el lenguaje es depositario de poder simbólico y asume funciones que antes poseía la religión) para reforzar, en un sentido comunitario, la idea de que la moralidad es un hecho social. En un curioso alarde genealógico nos remite a la comunidad ritual constitutiva y constituyente, en los tiempos prehistóricos, que sostiene la moralidad.

La prescripción es que solo debemos atender a las pretensiones universales de validez que constituyen «la infraestructura de las situaciones de habla». Se trata, tan solo, de realizar lo implícito y actualizar la «competencia» pragmática que a todos se nos supone en potencia. La teoría de los actos de habla está, por tanto, inserta en la teoría de la acción comunicativa y cumple la función de sentar los fundamentos normativos de una teoría de la sociedad.

Pragmática universal

La tarea de reconstrucción racional de las condiciones generales del habla se denomina pragmática universal. La trataremos con más detalle en el próximo capítulo, en relación con la ética del discurso, pero aquí avanzaremos algunas ideas. J. Corbí nos explica su significado:

> J. Habermas asigna a la pragmática universal la tarea de «identificar y reconstruir» las condiciones universales de todo entendimiento posible. En este contexto, la noción de entendimiento está primariamente vinculada a la idea de acción, pues según Habermas las acciones orientadas al entendimiento, las acciones comunicativas, representan el modo fundamental de la acción social. Por otro lado, el hecho de que en nuestro estadio de desarrollo socio-cultural los procesos de comprensión estén lingüísticamente mediados nos permite afirmar que la comprensión por medio del lenguaje representa el caso más básico de acción comunicativa. Podemos circunscribir, por ello, la tarea de la pragmática universal a la identificación y reconstrucción de todas las acciones lingüísticas posibles (Corbi, 1986: 40).

La pragmática universal se encarga, pues, de identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento, de la acción comunicativa. El nuevo lugar de residencia de la racionalidad va a ser el lenguaje en sus usos, por lo que hablaremos de racionalidad comunicativa. El problema es que el mismo lenguaje, como elemento constitutivo de los fenómenos sociales, se convierte en medio de dominación si no sirve a su función «originaria»: el uso interactivo al servicio del entendimiento. De ahí derivan las patologías sociales de las crisis de legitimación en las sociedades modernas.

En la pragmática universal se plantea una anticipación contrafáctica –la situación ideal de habla– como criterio normativo y valor límite ideal dotado de estructuras formales. Los universales constitutivos del diálogo se establecen como parte del aparato formal requerido por la capacidad del hablante para comunicar.

> El habla, la conducta lingüística real, tendría que ser explicada como el resultado de una interacción entre la competencia lingüística y ciertas condiciones periféricas psicológicas así como sociológicas que restrinjan la aplicación de la competencia (Habermas, 1970: 362).

Así resulta común a toda la humanidad «la estructura de la intersubjetividad lingüística». La descripción de esa intersubjetividad se hace tan abstracta que de ella tan solo queda una estructura formal. La vía de acceso hacia esta estructura, como hemos visto, son los actos de habla. Los «universales pragmáticos» establecen la intersubjetividad entre hablantes competentes capaces de entendimiento mutuo. Se dibuja una intersubjetividad ideal que guarda semejanza con el procedimiento chomskyano:

> La competencia comunicativa se relaciona con la situación ideal de habla de la misma manera que la competencia lingüística lo hace con un sistema abstracto de reglas lingüísticas. Los universales constitutivos de diálogo generan y describen al mismo tiempo la forma de intersubjetividad que hace la mutualidad del entendimiento posible. La competencia comunicativa es definida por el dominio del hablante ideal de los universales constitutivos de diálogos, al margen de las restricciones reales bajo condiciones empíricas [...] La idealización

> consiste en el hecho de que suponemos una organización exclusivamente lingüística del habla y la interacción. (Habermas, 1970: 369)

En esta idealización no solo destaca la constitutiva reflexividad del habla, puesto que los roles comunicativos –el Yo y el Tú– son intercambiables, sino que la comprensión es remitida al reconocimiento recíproco del significado idéntico de la emisión por ambos interlocutores. Esto es, los mismos usos del lenguaje nos proporcionan estas herramientas reflexivas. De hecho, la descripción del acto ilocucionario incorpora tres distinciones que apelan a los usos cognitivo, interactivo y expresivo del lenguaje:

- Ser/apariencia (donde se distinguen los significados públicos y el «mundo privado de sentimientos e impresiones»), por la cual lo intersubjetivo es lo objetivo.
- Ser/deber ser (en atención a satisfacer las expectativas de los otros basadas en el trasfondo normativo común).
- Ser/esencia (por la que nos autorrepresentamos en un juego de ocultaciones y revelaciones, mediante la cual nos expresamos).

A partir de tales distinciones, Habermas deriva las condiciones estructurales de la situación ideal de habla, cuyo resultado debe ser el consenso que, a su vez, se vincula a la verdad. La simetría y la igualdad de la situación ideal de habla se ilustran, sencillamente, explicitando las presuposiciones normativas sobre las que descansan los actos de habla, y, en este sentido, se presupone igualmente que todos los individuos tienen distribuida por igual la citada competencia comunicativa.

Mediante el recurso a la pragmática universal, Habermas establece un fundamento para la crítica social que se pretende fijo, inmutable y universal. Un punto arquimédico que, en vez de radicar fuera del mundo, habita en el interior del habla y decreta unas estructuras formales inalterables ante las que tenemos que rendir cuentas.

En la pragmática universal están ya diseñadas las bases de la ética del discurso que, junto a la comunidad universal de diálogo, en condiciones de igualdad y simetría, fundamentan la moral. Volveremos a estos conceptos en el siguiente capítulo, pues para ser entendidos requieren cierta insistencia, ya que Habermas los utiliza para diversas funciones al interconectar lenguaje, sociedad y moral con el fin de dar, como estamos viendo, una visión plausible de la racionalidad comunicativa. Para transitar hacia la teoría social habermasiana a partir de la acción comunicativa nos haremos esta pregunta: ¿Cómo desarrollamos los seres humanos la competencia comunicativa? La respuesta la dará el sociólogo norteamericano George H. Mead. Adelantemos que, en gran parte, la aprendemos al jugar en la infancia.

Socialización, interacción y competencia comunicativa: el otro generalizado

Habermas examina el proceso de socialización de los individuos para analizar el desarrollo de la competencia comunicativa. Para ello se servirá de una corriente de la sociología norteamericana, el interaccionismo simbólico, que revela, precisamente, un entretejido de interacciones reguladas normativamente y mediadas lingüísticamente, tal y como vislumbró Mead. Este atiende, sobre todo, al papel del lenguaje como medio coordinador de la acción y de la socialización, pero no trata las funciones de entendimiento mutuo. Tal carencia la «rellena»

Habermas con la teoría de los actos de habla ya citada. Mead suministra la base para pensar el desarrollo de los individuos en los entramados interactivos. El origen del individuo son sus redes interactivas.

Habermas estudia con detenimiento la interacción mediada por símbolos. La comunidad humana enmarca el proceso de individuación que se presta a la intersubjetividad. Mead vincula la comunidad en la que aprendemos con los individuos. En sus propias palabras:

> Una persona es una personalidad por pertenecer a una comunidad, porque incorpora las instituciones de esa comunidad a su propia conducta. Adopta el lenguaje de esa comunidad como un medio con cuya ayuda desarrolla su personalidad y después, a través de un proceso de adopción de los diferentes puntos de vista que le proporcionan todos los otros miembros, acaba adoptando la actitud de los miembros de la comunidad. Tal es en cierto sentido la estructura de la personalidad de un hombre. Existen ciertas respuestas comunes que cada individuo tiene hacia ciertas cosas comunes, y en la medida en que en el individuo son despertadas esas respuestas comunes cuando influye sobre otras personas, en esa medida, está desarrollando su propio sí mismo (*self*). La estructura, pues, sobre la que está construido el sí mismo es esta respuesta común a todos, pues uno tiene que ser miembro de una comunidad para ser sí mismo (TAC: 39).

Habermas resalta que aquí uno se adapta a «expectativas de comportamiento ya normadas», en el sentido de que el lenguaje sirve a la socialización, y a la integración social, al articular «competencias y patrones de interacción». Se recrea la teoría del desarrollo del lenguaje, imaginariamente vuelve a la tribu, e introduce así con el lenguaje diferenciado, la jerarquía, las diferencias de status, etc. Lo que Habermas

desea poner de manifiesto es que la sociedad, aun en estadios anteriores, es ya una realidad normativa en la que se forjan las identidades. La clave es la vinculación a un mundo de relaciones personales «legítimamente reguladas». Esta «etapa» caracterizada por la orientación normativa supone que «el simbolismo penetra también las motivaciones y el repertorio comportamental; crea orientaciones subjetivas y sistemas suprasubjetivos de orientación, individuos "socializados" e instituciones sociales». (TAC: 40)

El lenguaje sirve a la integración social y los significados sociales se «sedimentan» en la tradición cultural. Aquí es donde Habermas opta por distanciarse del enfoque de Mead y propone una perspectiva basada en la teoría de la comunicación como medio más adecuado para dar cuenta de la normatividad social y de su efecto vinculante. Plantea la teoría de los actos de habla y, especialmente, la fuerza ilocucionaria como clave de bóveda de toda su reconstrucción. Y de su mano las pretensiones de validez –inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad– que, implícitamente, afirmamos cada vez que interactuamos lingüísticamente.

Pero atendamos a la lectura que hace Habermas del proceso de formación de identidad que expone Mead. En la trama teórica de este los conceptos de rol social e identidad son claves. La socialización se narra como el procedimiento de ajuste de los niños a los repertorios de roles disponibles socialmente. El relato se articula en torno a dos momentos: *play* y *game*. Los juegos de los niños son los únicos referentes –«Vemos a los niños jugar a los indios»–. El juego de reglas, por ejemplo, el béisbol, más allá de lo meramente imitativo, sirve al aprendizaje del «otro generalizado»: asumir la perspectiva «de todos los otros que intervienen en el juego».

El otro se constituye así como unidad de actitudes y respuestas y permite articular al sí mismo, al *self*, mediante «la adopción frente a sí mismo de la actitud del otro». Somos, meramente, reflejo del medio

social en el que crecemos. La teoría de Mead vincula la interacción y la identidad al modo de un espejo. El niño se «apropia» cognitivo-social y moralmente de «una estructura vigente de roles» que legitima las relaciones interpersonales. Desarrolla una identidad como miembro de un grupo social reestructurando simbólicamente sus orientaciones de acción en dos fases:

- Una particularista ligada al juego de roles: jugamos a los indios y a los vaqueros.
- Otra normativista y generalista en el juego competitivo, por ejemplo, el fútbol.

El contexto del *play* es un contexto particularista y convencional donde de lo que se trata es de satisfacer las expectativas recíprocas y, lo que es más importante, de «aprender a interpretar» las propias «necesidades y a articular sus deseos». Aquí se sella la base social sobre la que se constituirá la personalidad del niño. En un principio se produce como «internalización de expectativas particularistas de comportamiento» que, después, se desligarán de las personas de referencia provocando la génesis de la voluntad suprapersonal como «superego» (TAC: 41) (concepto este de procedencia freudiana que, como es sabido, designa la instancia de las normas sociales interiorizadas por el individuo).

El *game*, en cambio, se sitúa más allá de las expectativas recíprocas entre el ego y lo externo a él. Emerge «el otro generalizado». Aparece, además, la figura imparcial del espectador como tercero no implicado que tiene la prerrogativa de objetivar y generalizar «el concepto de patrón concreto de comportamiento» y trocarlo en «norma de acción» al hacerse consciente la intercambiabilidad de las posiciones que ocupan

los jugadores. La perspectiva del «otro generalizado» queda vinculada a la consolidación institucional. En palabras de Mead, una institución es «una respuesta común por parte de todos los miembros de la comunidad a una situación particular» (TAC: 58). Estos miembros respetan el hablar desde la perspectiva del «otro generalizado», instancia que solo emerge cuando internalizan roles y normas. La «autoridad» encarnada en la instancia del «otro generalizado» es la de una voluntad general del grupo. Lo que se internaliza es «el poder con que el grupo social respalda al imperativo». De este proceso derivamos la explicación de la misma «obligatoriedad»: el «sí mismo» incorpora un «sistema de controles comportamentales internos», esto es, «morales», que imponen las instituciones con la autoridad de un «debes». La internalización de los controles externos y la perspectiva del «otro generalizado» se revelan como fundamentos de la validez de la moral.

Habermas establece la distinción entre vigencia fáctica y validez normativa racionalmente motivada. Solo se puede legitimar un orden normativo sometiéndolo a un «examen interno» por medio de razones que apelen a la voluntad de todos. La normatividad se vuelve así postconvencional mediada por la deliberación que la legitima. La puesta en marcha de la racionalidad comunicativa opera una «racionalización» buena de los mundos de la vida que desarrollan, de este modo, sus potencialidades normativas.

El papel de Mead en *La teoría de la acción comunicativa* es el de relanzar «el sesgo comunicativo» en la teoría social, frente a la «razón funcionalista» preeminente en la tradición sociológica. Mead provee una explicación de la «reestructuración simbólica» del comportamiento que pone, en primera línea, tanto a la comunicación como a la normatividad. Proporciona un punto de partida intersubjetivo que asegura el primado de la sociedad y define al individuo como construcción social. Socialización e individuación van de la mano. Mead

ha aportado a Habermas la «perspectiva del participante» y el establecimiento de dos momentos diferenciados en la estructuración de los intercambios interactivos: el *play* y el *game*.[2] El mecanismo que invocan será el mismo: un aprendizaje reconstruible ligado a la adopción de la perspectiva del otro –el *«ideal role taking»*– que culmina con la atribución de la autoridad moral al «otro generalizado».

La lingüistización de lo sagrado

Habermas, sin embargo, no se contenta con la sola aportación de Mead. Necesita afianzar todavía más el primado de la comunidad. Obsesionado por explicar las raíces de la normatividad, se enfrenta a la tarea de dar cuenta de su dimensión filogenética, evolutiva, de la teoría de la solidaridad social de Durkheim. La cuestión es «cómo puede haberse desarrollado ese "organismo social", normativamente integrado» que es la misma sociedad. El misterio rodea al nacimiento de las instituciones. La crítica de Habermas a los enfoques funcionalistas es que se equivocan al atender solo a los desarrollos instrumentales sin comprender que «presuponen una interacción regulada» en el seno de comunidades. El enigma que hay que resolver es la génesis del consenso normativo en los grupos humanos.

La reformulación habermasiana de la intersubjetividad remite al entretejido de interacciones reguladas normativamente y mediadas lingüísticamente, tal y como vislumbró Mead. Se destaca así la dimensión sincrónica. Pero a continuación esta es complementada,

[2] Deberemos tener presentes los conceptos de *play* y *game* en el próximo capítulo, sobre la ética del discurso, al tratar las categorías correlativas de convencionalidad y postconvencionalidad en el enfoque de Kohlberg.

diacrónicamente, desde una teoría de la evolución social. Mediante el concepto de la «lingüistización» del pacto normativo básico, debida a Durkheim, Habermas transmuta el significado negativo de racionalización y desafía el diagnóstico weberiano de la «jaula de hierro», al presentar una racionalización comunicativa de los «mundos de la vida». Hay, por lo tanto, potenciales comunicativos en nuestros usos del lenguaje, sobre todo en los reflexivos, que pueden activar una dirección positiva de racionalización, esto es, posibilitar una sociedad que se autodirija democráticamente. Al contar con los mundos de la vida, creadores de sentidos, y volverlos reflexivos se traza la posibilidad evolutiva de la misma democracia.

A Durkheim le debemos la teorización de los hechos sociales. Definió los hechos sociales en *Las reglas del método sociológico* como «modos de actuar, pensar y sentir externos al individuo, y que poseen un poder de coerción en virtud del cual se imponen a él». En la interpretación de Habermas queda establecido que la sociedad, desde sus orígenes evolutivos, es una realidad moral. Las religiones y las comunidades formadas en torno a ellas serán un punto de partida para explicar el origen normativo de las sociedades.

Sistema y mundo de la vida

Habermas opone este par de conceptos al representante de la teoría de sistemas. Niklas Luhmann, atrincherado en su «objetivismo» sociológico, obedecía al clima intelectual positivista y cientificista al reducir, como hemos dicho ya, al sujeto humano a un «sistema de interacciones». El actor social perdía en este esquema el atributo de la intencionalidad y se sometía a «un proceso contingente de selectividad». La necesidad de salvaguardar lo que juzga valioso, el núcleo normativo en los individuos

y las sociedades, lleva a Habermas a polemizar vehementemente con Luhmann y a censurarle «la peculiaridad ideológica tradicional de tratar lo social como puro asunto de "relaciones objetivadas" cuando son potencialmente objeto de la voluntad humana» (McCarthy, 1992: 185).

Frente a Luhmann, Habermas defiende los títulos de la autonomía. La tarea no será fácil, pues, previamente, a decir de McCarthy, Habermas le ha concedido «demasiado» a Luhmann, seducido por el «virtuosismo» conceptual de la teoría de sistemas. Para preservar la individualidad autónoma a partir del legado burgués que veíamos en el primer capítulo, Habermas tendrá que hacer profesión de «humanismo».

Parte de la tesis de Durkheim de que «la sociedad es siempre una realidad moral». Afirma así que la formación de motivos, incluso en las sociedades sistémicamente autorreguladas, deriva de normas que exigen justificación vinculada a la pretensión de verdad. Al mismo tiempo, Habermas comparte los presupuestos de la sociología clásica que consideran que la identidad de las personas solo puede «configurarse» en relación con «imágenes del mundo y sistemas morales», que actúan como garantes del carácter unitario de la persona. El mundo de la vida presta a la identidad tanto su significación cognitiva como la práctico-moral.

Emergen aquí la referencia al «deseo de sentido» y el temor a la anomia (ausencia de normas) que nos arroja a la más negra de las pesadillas kafkianas. El mundo de la vida se defiende de las intromisiones del sistema porque si la intersubjetividad que conforma el mundo de la vida queda «desgarrada», el individuo tendrá sus días contados: «la realidad y la identidad se transforman ominosamente en absurdas figuras del horror» (PLCT: 142).

Habermas dictamina que estamos dispuestos a cualquier sacrificio con tal de restablecer el orden, el sentido. Necesitamos «estabilizar» el mundo, conjurar el caos, sojuzgar las contingencias. La legitimación, tanto como la identidad, responde a una especialización de esa función

de conferir sentido. Veamos cómo analiza Habermas el mundo de la vida. Pero antes demos su definición derivada de la fenomenología de Husserl.

Mundo de la vida. La inspiración de Husserl

Lebenswelt («mundo de la vida») designa la suma total de todo fenómeno inmediato que constituye el mundo de un individuo o una vida corporal. En el siglo xx el término fue acuñado por Husserl como crítica a la ciencia moderna por la forma en que esta trata de ordenar el mundo racionalmente, dejando de lado el mundo tal como lo viven y experimentan las personas en su diario vivir. Este es el «mundo vivido» o «mundo de la vida», que adquiere una importancia central en la filosofía fenomenológica de Husserl. El mundo de la vida remite a las vivencias cotidianas, a lo inmediatamente dado, y por tanto, arreflexivo y previo a toda mirada objetivadora como la de la ciencia. Es el mundo de las vivencias de la experiencia, de entorno subjetivo, de «lo que se da por sentado o supuesto»; es un mundo extremadamente rico, el mundo de los «fenómenos "anónimamente" subjetivos». El *Lebenswelt* examina todas las «formas prácticas», esto es, todo lo que son «hechos» en el mundo de la vida (*die Welt des Lebens*), incluyendo, por tanto, las ciencias objetivas como hechos culturales.



Edmund Husserl.

A partir de la intuición husserliana, Habermas afirma que «para que la acción comunicativa pueda tener lugar de manera satisfactoria es necesario que los participantes en el proceso comunicativo –los interlocutores– compartan un mismo trasfondo de experiencias y

vivencias "prerreflexivas" a partir del cual se dote de sentido a todo cuanto se dice» (Velasco, 2013: 63).

Habermas propone dotar de reflexividad dialógica, desarrollar los potenciales de racionalización buena del mundo de la vida. Y para ello lo repiensa, en el núcleo de la tradición sociológica, y plantea el siguiente esquema, que incluye las pretensiones de validez (verdad, rectitud y veracidad):

MUNDO DE LA VIDA		
Mundo objetivo	**Mundo social**	**Mundo subjetivo**
Totalidad de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos.	Totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas.	Totalidad de las vivencias propias a las que cada cual tiene un acceso privilegiado y que el hablante puede manifestar verazmente ante un público.
Criterios de verdad		
Verdad	Rectitud	Veracidad
Reproducción de las estructuras simbólicas del mundo de la vida.		
Aspecto funcional del entendimiento.	Aspecto de coordinación de la acción.	Aspecto de socialización.
Continuidad del saber válido, la tradición y la renovación del saber cultural.	Estabilización de la solidaridad de los grupos.	Formación de actores capaces de responder de sus acciones.
Cultura	Sociedad	Personalidad

Refundar la Teoría Crítica y desafiar la «jaula de hierro»

El marco general sigue siendo, pues, la Teoría Crítica, pero Habermas la refunda sobre nuevas bases. La acción comunicativa es su principal hallazgo para oponerse al reduccionismo instrumental-estratégico de la razón que ya denunciaban los «viejos» de la Escuela de Frankfurt –Adorno y Horkheimer–. En segundo lugar, reelabora la teoría de la sociedad en torno al par sistema/mundo de la vida. El problema es que los ámbitos del mundo de la vida, en los procesos de racionalización capitalistas y burocráticos, quedan «colonizados» por los imperativos sistémicos de la economía y la administración. Max Weber había analizado la burocracia y diagnosticado sus efectos de dominación. Habermas interpreta que el *Sistema*, al colonizar el mundo de la vida, genera patologías sociales que inhabilitan el sentido genuino y emancipador de la acción comunicativa. Se redirige, para ofrecer una salida a la «jaula de hierro» de los efectos negativos de la modernización social, hacia la racionalidad práctica o ético-política, y ofrece una salida a la crisis de la Modernidad: hay que completar su proceso, como dirá en *El discurso de la modernidad* (1985), apostando por su núcleo de valores ilustrados, porque es un «proyecto incompleto».

Habermas, en conclusión, se propone refundar la colaboración entre filosofía y sociología: esta tiene que aceptar el debate sobre la racionalidad, aquella tiene que partir de las condiciones de la modernidad que tan solo el hacer sociológico nos clarifica. De este matrimonio entre filosofía y ciencias sociales rebrotará la intencionalidad ilustrada, emancipadora, encarnada en las ideas de libertad y autodeterminación. Habermas tiene un objetivo: modificar el diagnóstico weberiano de la «jaula de hierro», y de paso dejar atrás el callejón sin salida en que Adorno y Horkheimer nos habían dejado con su *Dialéctica de la Ilustración*, pues no identificaban una salida para la lógica letal de

la racionalidad instrumental capitalista que había desembocado en los autoritarismos fascistas y en el exterminio de Auschwitz. Como veremos en los dos capítulos siguientes -dedicados a la ética discursiva y al derecho y a la política deliberativa-, la acción comunicativa origina un nuevo proyecto de Teoría Crítica volcado en la exigencia de democratización frente a la economía y los aparatos burocratizados del poder estatal.

La ética del discurso. La comunidad universal de diálogo

Por «discurso», traducción de la palabra alemana *Diskurs*, debemos entender debate o controversia. La ética habermasiana es comunicativa e interactiva y deja atrás el monólogo moral de la filosofía moderna, la llamada filosofía de la conciencia, para pasar al diálogo ético-político intersubjetivo. Este tránsito es plausible porque en su base se sitúa la teorización de la acción comunicativa esbozada en el capítulo anterior. Como hemos visto, la interacción y el lenguaje humano avalan la posibilidad de una racionalidad comunicativa. Si el sujeto moral en la ética kantiana era la conciencia individual, la autonomía vertebrada por el sentido del deber universal, en las éticas discursivas, que admiten como supuesto la importancia del lenguaje en la génesis y articulación del individuo y de la sociedad, lo va a ser el ideal de la comunidad de diálogo.

La estrategia de la ética del discurso de obtener los contenidos de una moral universalista a partir de los presupuestos generales de la argumentación tiene perspectivas de éxito, precisamente, porque el dis-

curso representa una forma de comunicación más exigente, que apunta más allá de las formas de vida concretas, en que las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento se generalizan, abstraen y deslimitan, es decir, se extienden a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y acción (EME: 110).

La «comunidad universal de diálogo» es inclusiva en grado máximo porque la forman todos los afectados y afectadas, y está dedicada a dilucidar las cuestiones de la justicia. La autonomía que Kant predicaba del individuo la sitúa Habermas en la comunidad de comunicación y se redefine intersubjetivamente: el diálogo y la argumentación son los procedimientos para llegar a consensos que fundamenten las normas morales.

La corrección de las decisiones morales se asegura, en consecuencia, por los procedimientos democráticos en los que se garantiza la

Comunidad universal de comunicación



En *Harper's Weekly* apareció en 1869 este grabado titulado *La cena de acción de gracias del Tío Sam*. Las leyendas del grabado dicen: «Bienvenidos», sobre el cuadro. En el centro de mesa, «Autogobierno» y «Sufragio universal», y en las esquinas: «Venga uno, vengan todos» y «Libres e iguales». La mesa está compuesta por mujeres y hombres, incluso niños, de todas las procedencias, incluidos los afroamericanos. Puede simbolizar esta imagen el anhelo habermasiano de inclusión democrática universalista.

presencia de todos los afectados y su igual posibilidad de intervenir y argumentar propuestas morales.

Del formalismo al procedimentalismo: universalizabilidad y discurso

Lo que en Kant se denominaba formalismo, que apelaba al famoso imperativo categórico –«Actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad sea universalizable»–, en Habermas se convierte en procedimentalismo. La fundamentación de las normas mismas debe pasar por la universal participación de todos los afectados, condición ideal a la que se debe tender para lograr la mayor inclusividad, y por el filtro crítico discursivo: se deben aducir las mejores razones, los mejores argumentos, en la discusión. Solo de esta manera se garantiza la validez moral, la corrección, de las normas y principios. Únicamente tras estos procesos discursivos y tendentes al consenso, al acuerdo de todos, se podrá, contando con la falibilidad, esto es, con que los consensos fácticos, que en la realidad pueden ser fallidos o mejorables, prestar carácter universal –o al menos incrementar el potencial de universalizabilidad– a las normas. La comunidad universal de comunicación es un ideal utópico que guía y orienta nuestras deliberaciones en las situaciones reales.

Expliquemos esto un poco más. De un lado, es necesario, como ideal al que ir acercándonos, contar con la participación plena de todos y todas. Del otro, el procedimiento obliga a una suerte de concurso de los mejores argumentos destilados en el discurso, en los debates y las controversias concretas. Estos dos postulados son conocidos como «U» –principio de universalizabilidad, que deriva del imperativo categórico kantiano al prescribir un alcance universal para la ley–

y «D» –o principio de discursividad por el cual solo la argumentación racional en el diálogo entre todos los afectados pone las bases de la clarificación de la opción correcta moralmente–. El deber ser kantiano, por tanto, se reformula comunicativamente en la propuesta habermasiana. «Solo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico» (CMAC: 75-76).

Esta ética pasa de la filosofía del sujeto monológico, el que solo habla consigo mismo, el de la autosuficiente buena conciencia, a la comunidad intersubjetiva en la que todos dialogamos con todos acerca de los asuntos de la justicia.

Ética del discurso. Rasgos básicos

- El *Procedimentalismo*, de claro carácter democrático. La intención de Habermas es que se llegue a consensos a través del proceso argumentativo de fundamentación de normas.
- El *Deontologismo* que implica que debemos determinar principios y normas morales que guíen nuestro comportamiento.
- El *Cognitivismo* que nos indica que debemos optar por la validez moral indicada por el consenso racional, esto es, solo el acuerdo intersubjetivo de todos es la prueba de la validez de normas y principios.
- El *Universalismo*, por último, que como hemos adelantado, remite al grado de generalización de las normas que debe ser el máximo posible.

Justicia y autonomía, por lo tanto, inspiran los modelos de las éticas discursivas. Se trata de determinar lo justo o lo correcto en forma de principios y normas al mismo tiempo que la autonomía moral se

redefine intersubjetivamente en los términos de la «comunidad universal de comunicación».

Se excluyen las cuestiones relativas a la vida buena o a la felicidad, que para Habermas siempre presentan un sesgo particularista, ligado a las culturas y comunidades concretas, y que son tratadas por las éticas teleológicas o de la virtud como la aristotélica. Una de las características de las éticas discursivas es, a este respecto, el corte tajante que establecen entre cuestiones de justicia (aquellas sobre las que podemos argumentar públicamente y que nos conciernen a todos, el ámbito de la moralidad) y cuestiones relativas a la felicidad o a la vida buena, que deberán ser gestionadas en privado por los individuos. Precisamente, esta idea relativa a la felicidad propicia la autorrealización privada de los individuos, mientras que la autonomía pública debe ser construida en la comunidad universal de diálogo –o en su trasunto político, la democracia deliberativa– que es, a modo de gran foro comunicativo, la que dilucida la validez moral de las normas y los principios. La continuidad entre ética y democracia queda probada y así Habermas va poniendo las bases para una teoría del derecho y de la política deliberativa en las que los procedimientos y la formación de la voluntad colectiva forjan la soberanía popular.

Si *Conciencia moral y acción comunicativa* se publica, en alemán, en 1983, como fundamentación de la ética discursiva, habrá que esperar a 1992 para contar con *Facticidad y validez*, el libro en el que la teoría del derecho y la política deliberativa son sistemáticamente formuladas. En *La inclusión del otro*, en 1996, se acabarán de perfilar aspectos que ahondan en la radicalidad democrática de la propuesta habermasiana. No obstante, las bases epistemológicas y éticas de la política y el derecho deliberativo ya estaban puestas en las obras de la primera mitad de la década de los ochenta.

La situación ideal de habla

Habermas engarza en su propuesta comunidad, comunicación y consenso. El procedimentalismo solo permite que sean reconocidos los intereses generalizables. Únicamente a partir de ellos se podrán justificar las normas. El problema es que en los contextos reales tenemos grandes dificultades para respetar los requisitos de la «situación ideal de habla» que llevaría a consensos para avalar normas y principios. Según Habermas, en la multiplicidad de las voces habla la unidad de la razón.

El modelo de la comunidad de diálogo tiene inspiración kantiana, pues se dirige a preservar la validez universal del deber ser. Este enfoque muestra la distancia entre las comunidades reales –los mundos de la vida particularistas–, en las que se producen los conflictos prácticos del día a día, y las comunidades ideales, utópicas y universales, enmarcadas en un plano normativo como situación generalizada de reconocimiento de todos aquellos capaces de lenguaje y habla.

En las éticas del discurso la razón se reformula, tal como vamos viendo, comunicativamente. Esto, no obstante, es una característica común a las éticas contemporáneas que son herederas del ya descrito giro lingüístico. La conversación o el diálogo, caracterizados de distintas maneras, son los modos más adecuados de determinar la validez moral, lo correcto.

La igualdad de oportunidades para exponer los propios puntos de vista y la libertad para expresarse, junto con el reconocimiento de los otros como interlocutores válidos, son las premisas de la situación ideal de habla. Para aproximarnos a ella enumeraremos, en expresión del autor, las «oportunidades» niveladas, en el contexto del mutuo reconocimiento, que garantizan «igual distribución de la competencia comunicativa»:

- «La misma oportunidad (para todos) de emplear actos de habla comunicativos, de suerte que en todo momento tengan la oportunidad tanto de abrir un discurso como de perpetuarlo mediante intervenciones y réplicas, preguntas y respuestas».
- «Igual oportunidad de hacer interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, dar explicaciones y justificaciones y de problematizar, razonar o refutar las pretensiones de validez de ellas, de suerte que a la larga ningún prejuicio quede sustraído a la tematización y a la crítica».
- La simetría repercutirá también en los contextos sociales de acción de manera que todos «tengan iguales oportunidades de emplear actos de habla representativos, esto es, de expresar sus actitudes, sentimientos y deseos. Pues solo la recíproca sintonización de los espacios de expresión individual y la complementariedad en el juego de proximidad y distancia en los contextos de acción garantizan que los agentes, también, como participantes del discurso, sean también veraces unos con otros y hagan transparente su naturaleza interna» (TACCE: 152).
- Y por último, los hablantes agentes tendrán «la misma oportunidad de actos de habla regulativos, es decir, de mandar y oponerse, de permitir y prohibir, de hacer y retirar promesas, de dar razón y exigirla. Pues solo la completa reciprocidad de expectativas de comportamiento, que excluye privilegios en el sentido de normas de acción y valoración que solo obliguen unilateralmente, puede garantizar que la equidistribución formal de las oportunidades de abrir una discusión y proseguirla, se emplee también fácticamente para dejar en suspenso las coacciones de la realidad y pasar al ámbito de comunicación exento de experiencia y descargado de acción que es el discurso» (TACCE: 154).

Este equitativo reparto de oportunidades es propiciado por propiedades formales de los discursos, que actúan de garantes. Ellas son el sustento de la «fuerza de una motivación racional», responden al modelo de la acción comunicativa, disuelven la separación entre discursos teóricos y prácticos, y permiten moverse entre los diversos niveles del discurso. En la «situación ideal de habla», las condiciones enumeradas son, junto con la fuerza argumentativa, las condiciones de posibilidad para alcanzar un consenso racional.

Habermas afirma el carácter racional del habla, por lo que acaba concluyendo que el status de la situación ideal de habla es una suposición contrafáctica, una hipótesis inevitable, que recíprocamente hacemos en los discursos. La situación ideal de habla «es una ficción operante en el proceso de comunicación» que garantiza «que con el consenso fácticamente alcanzado podamos asociar la pretensión de un consenso racional» (TACCE: 155). Se convierte así esta «ficción operante» en «canon crítico» para juzgar los consensos fácticos, o los acuerdos a los que llegamos en las situaciones cotidianas. Es a la vez «externa» e «interna» al habla empírica y corriente pues la referencia ideal se contiene en cada uno y todos los intercambios comunicativos. En Habermas todo el fundamento se extrae de lo «implícito» en el habla: de lo que tácitamente está ya supuesto en nuestros modos de comunicar extrae lo que llama «pretensiones de validez», que residen en nuestra acción comunicativa.

Pretensiones de validez del habla

Habermas supone que en cada acto conducente a entendernos los unos a los otros incorporamos, implícitamente, unas pretensiones de validez que fundamentan el recurrir a la comunicación como fuente

misma de los acuerdos morales. Nos hemos referido someramente a ellas en el apunte del capítulo anterior sobre pragmática universal. Ahora las explicaremos mejor.

Existe un consenso de fondo entre los interlocutores. Todos pensamos que el otro, la otra, puede justificar con razones y argumentos lo que dice. Las pretensiones de validez del habla son sus mismas bases racionales. Razón y lenguaje quedan fuertemente anudados a través de las pretensiones de validez:

- *Inteligibilidad*: que lo que digo y expreso sea entendible por los otros.
- *Verdad*: que los hechos y datos que refiero sean fiables en la medida de lo posible.
- *Validez moral*: corrección o rectitud, esto es, una pretensión de honestidad y conducta cabal en las relaciones intersubjetivas.
- *Sinceridad*: lo que expreso se corresponde con mis estados interiores sin simulación o falsedad.

Para Habermas la situación ideal de habla une a los hablantes y garantiza la meta consensual. Garantiza que si cumplimos con todos los requisitos y no introducimos distorsiones, manipulaciones o engaños, el acuerdo será posible y válido moralmente. La situación ideal de habla funda, a modo de conjunto de exigencias y método, la comunidad de diálogo. Pero no es, como decíamos, solo un principio regulativo, un mero ideal al que nos debemos aproximar, sino que está incorporado en el habla, implícito en la pragmática del lenguaje, en el lenguaje en acción. Pero, ¿qué ocurre en las comunicaciones cotidianas?

Charles Peirce y Karl-Otto Apel

El individualismo, los intereses egoístas y las «convicciones subjetivas» son puestos en cuestión y marginados. Apel tomará de Peirce, un pensador pragmatista, la idea de la comunidad de investigadores científicos que a través de la prueba, la experimentación y la discusión logran aproximarse asintóticamente, poco a poco, en sucesivas aproximaciones, a la verdad.

Lo que habitualmente sucede es que la comunicación está sometida a múltiples distorsiones –intereses, presiones, coacciones, premura de tiempo, etc.–. Estas distorsiones tienen que disolverse en el *discurso* para acceder a la formación de una voluntad democrática común. En este punto, se deja sentir la influencia de Rousseau, el gran teórico de la democracia y la soberanía popular.

El modelo habermasiano se inspira en la idea de comunidad ideal de diálogo que postuló Karl-Otto Apel, y a la vez la modifica. La referencia obligada es la del «consenso ideal» que se postula accesible para la comunidad real, pero que será alcanzado, a largo plazo, en el futuro, por una comunidad ilimitada, ideal. De esta manera, lo real necesita la referencia ideal-normativa y esto significa que a la razón teórica –por ejemplo la que conduce a la verdad científica a partir de la comunidad de investigadores– la sostiene la razón práctica que se reformula en términos de socialismo lógico y *ethos* moral.

La validez remite a «una comunidad de pensadores» capaces de acuerdo intersubjetivo, de llegar a un consenso. Para Apel «la justificación lógica de nuestro pensamiento presupone, también, el seguimiento de una norma moral fundamental»:

> en la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos (Apel, LTF: 380).

Apel y Habermas dirimen algunas diferencias, relativas a la fundamentación, pero ambos presentan a un nuevo inter-sujeto moral: la comunidad ideal de comunicación.

La conciencia individual, «consciente» de su propia finitud, promueve el desplazamiento a la intersubjetividad comunitaria y el imperativo moral al que se obedece es al «*self-surrender*» peirciano, que se compendia en estas cuatro palabras: autorrenuncia, reconocimiento, compromiso y esperanza. La idea básica es la siguiente: yo pongo entre paréntesis mis intereses personales, reconozco a los otros y otras como interlocutores válidos, me comprometo con la tarea colectiva de búsqueda de la verdad y me anima la esperanza de aproximarme a ella como parte de la comunidad de investigación.

Estas son las claves de un «socialismo lógico» que nos prescribe participar en la «búsqueda conjunta de un interés objetivo». La senda del aislamiento individual significa, tal como apuntaba Peirce, tan solo vagar en la «ignorancia y el error». Solo existiría un acceso comunitario, racional y consensual a la verdad en:

> el compromiso moral específico presupuesto implícitamente por cada miembro en la comunidad de científicos de la naturaleza, en la auténtica abstracción que realizan con respecto a los intereses vitales finitos (individuales) (Apel, LTF: 402).

La ética sustenta así, de modo inaudible, incluso a la empresa científica. Y, en correspondencia, el modelo discursivo se inspira en la praxis de la ciencia. Una comunidad que investiga pone sus resultados en común, descarta lo erróneo y avanza asintóticamente hacia el conocimiento validado con criterios intersubjetivos que son los que construyen la objetividad.

El modelo inspirador originario de la deriva que va de Peirce a Habermas pasando por Apel es, pues, el del científico, «miembro intercambiable», capaz de «identificarse» con la comunidad científica ilimitada pues solo ella, en el futuro, será capaz de aproximarse a la meta de «la comprobación de la verdad definitiva». El *self-surrender* –la autorrenuncia al individualismo– se tornará «paradigma de la actitud moral». No obstante, Apel, y luego Habermas, extrapolan esta idealizada comunidad científica a la «comunidad de los que argumentan»:

> Quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles exigencias provenientes de todos los miembros de la comunidad de comunicación, justificables mediante argumentos racionales [...] y, a la vez, se compromete a justificar argumentativamente las exigencias que él mismo presenta a otros hombres (Apel, LTF: 403).

Hay una obligación de tener en consideración las exigencias de todos los «miembros virtuales» que «puedan justificarse interpersonalmente mediante argumentos». Se presupone pues la «armonía» entre la autonomía comunitaria y la individual. La imagen que se nos brinda es la de la «armonización» de las necesidades propias y ajenas «por vía argumentativa», la de la formación solidaria de la voluntad. Se presta todo el protagonismo a la «exigencia de validez intersubje-

tiva» que desde la ética normativa de la comunidad de comunicación universal fundamenta «una ética de la formación democrática de la voluntad».

El nudo entre moral y democracia es el quid de la cuestión. Una ética democráticamente fundada y una democracia que incorpora la dilucidación de lo justo, de lo correcto moralmente. Además, como hemos visto, la situación ideal de habla es algo implícito, interno al lenguaje humano, que fundamenta la comunidad ideal/universal de diálogo. Apel, tras abundar en la fundamentación de la ética comunicativa en «presupuestos idealizados», señala su «descuido» para

> la situación moral de quienes tienen que tomar decisiones de conciencia, apremiados por el tiempo, al margen de una comunicación institucionalizada (Apel, LTF: 405).

La mayoría de nosotros tenemos que tomar decisiones en condiciones nada ideales: presionados por la urgencia, coaccionados por relaciones de poder, sin poder sopesar la opinión de todas y todos los afectados y sin poder deliberar con ellos. No obstante, los modelos de Habermas y de Apel nos señalan *un deber ser* al que, en la medida de lo posible, debemos aproximarnos. Nos topamos, también aquí, con el abismo entre la fundamentación de las normas y su aplicación a los casos concretos, que suelen ser complejos y difíciles, pero que también pueden clarificarse a través de la deliberación y el contraste de perspectivas diversas.

Un tribunal de justicia que delibera sobre la inocencia o la culpabilidad, un comité de bioética que analiza y dirime las opciones en un caso clínico difícil, un tribunal constitucional que interpreta, en

sesión colegiada deliberativa, sobre la interpretación de un artículo de la Carta Magna, un comité de ética periodística que estudia la corrección ética en la redacción de una noticia. La deliberación con los otros, frente a la falibilidad de nuestro juicio individual, es la fuente más fidedigna que podemos encontrar para aproximarnos a la decisión, si no más correcta, a la menos mala. El juicio ético y político, no obstante, plantea multitud de situaciones cotidianas, alejadas del ideal, en las que podemos aplicar el deliberacionismo.

El salvaguardar la racionalidad práctica, ética, política y jurídica requiere que las decisiones morales sean tomadas después de una justificación argumentativa intersubjetivamente válida. La norma implícita que les presta aliento es la siguiente: «el deber perseguir un acuerdo vinculante con los demás hombres y mantenerse en el convenio logrado».

La brecha entre justicia y felicidad

En *Ética del Discurso. Notas sobre un programa de fundamentación*, Habermas perfila los contornos -universalistas, procedimentalistas, deontologistas y cognitivistas- ya aludidos de la ética discursiva. Lo «justo» remite a razones. Los escépticos, al entrar a argumentar y negar la anterior proposición, incurren en la *contradicción realizativa o performativa*, pues pueden negarse a entrar en el diálogo ético estricto, pero de ninguna manera pueden evitar la práctica comunicativa cotidiana a menos que elijan la vida del eremita (que podemos pensar, incluso, que «habla» con Dios o con la naturaleza) o que se deslicen hacia la locura a través de la incomunicación. En suma, la contradicción performativa indica que se dice algo y, con las acciones, se contradice lo que se ha afirmado.

Todos dialogamos y presuponemos las ya aludidas pretensiones de validez –inteligibilidad, verdad, validez y sinceridad–. De esta manera, Habermas se pronuncia en contra de la máxima escéptica acerca de la imposibilidad de resolver controversias morales con un proceso de intercambio de argumentos que los pondere y filtre. Esto es, con la deliberación. Para nuestro autor la posición del escéptico no se sostiene, es absurda, y si se generalizara haría imposible la misma sociedad, que para existir necesita que se alcancen acuerdos y se concierten planes de acción a través de intercambios comunicativos fuera y dentro de las instituciones.

La fundamentación de la ética va a derivar de la lógica de la argumentación moral enraizada a su vez en el horizonte del mundo de la vida. La consideración de la práctica comunicativa cotidiana inserta en el mundo de la vida, en su fluir cotidiano, es el mejor antídoto contra el escepticismo. Como Habermas dejaba claro en *Teoría de la acción comunicativa*, siguiendo el dictado de Durkheim, la sociedad es una «realidad moral». En sus fundamentos reside el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez en el habla. La objetividad moral de las normas, soporte de la realidad social, requiere la reproducción continua de «las relaciones interpersonales legítimamente establecidas» (TAC: 81).

Habermas considera que entre el habla y el mundo social existe una dependencia recíproca. No obstante, se esfuerza por distinguir entre los planos empíricos –la mera vigencia social– y los planos normativos –la validez propiamente dicha derivada de una aprobación racional sin coacciones de las normas–. Esta distinción asegurará la mordiente crítica de su teoría social. Algo puede tener vigencia en el mundo social y, sin embargo, dado que no ha sido sometido al filtro crítico del diálogo entre los afectados, no tener validez moral. Pongamos un ejemplo:

La diferencia entre vigencia social y validez moral



Grabado de principios del siglo xx sobre las condiciones de esclavitud en los estados sureños de EE.UU.

En los estados sureños de EE.UU., antes de la guerra civil, pero también en el Caribe, la esclavitud de los negros tenía vigencia social, pero no validez moral. En la suscripción de tal estado no se tenía en cuenta la humanidad, expresada como igualdad y libertad, de las personas de color de procedencia forzada africana, ni tampoco se había establecido una discusión abierta y participativa que decidiera si tal institución, la esclavitud, era moralmente válida o no. En este sentido lo que imperaban eran, pues, los intereses egoístas de los propietarios de las plantaciones de algodón que pseudo-racionalizaban su interés apelando a la inhumanidad o infrahumanidad –salvajismo, animalidad, barbarie, infantilismo...– de los negros. Falseaban la pretensión de verdad al proclamar esto último pues deshumanizaban a seres humanos. De forma paternalista denegaban la autonomía y los derechos humanos, consagrados en la Constitución americana, a los afroamericanos. El caso es que la proclama de la igualdad entre los humanos, desde las éticas del discurso, que son universalistas, no puede tener excepciones relativas a la raza, la cultura, el género, etc.

Habermas habla de normas morales que son «universalizables en sentido estricto», es decir, no sometidas a las variaciones derivadas de los diversos espacios sociales y tiempos históricos, con lo que el uso lingüístico moral parece distinguirse de las determinaciones históricas y sociales del habla. Literalmente: «ya no basta que cada individuo piense si puede aceptar o no cada norma» (CMAC: 87). Así cesa la titularidad ética antes concedida a la conciencia individual, la autonomía es autonomía de la comunidad redefinida comunicacionalmente. La comunidad parece prestarse mejor que el individuo a cumplir con los requisitos de la universalizabilidad.

El procedimiento discursivo es el dato insoslayable y sustituye la relevancia normativa antes atribuida a la conciencia solitaria. Nos enfrentamos así a presupuestos pragmáticos insolubles, inevitables, que conllevan carga normativa y que son semejantes a las condiciones trascendentales invocadas por Kant. Nos topamos así con «las condiciones de posibilidad del discurso argumentativo en general» (CMAC: 108), ante las que el escéptico queda desarmado: condenado al silencio o a autocontradecirse. A incurrir en la contradicción performativa.

Habermas cree posible la realización progresiva de la comunidad anticipada contrafácticamente, como ideal regulativo, mediante la puesta en funcionamiento de «medidas institucionales» destinadas a «neutralizar las limitaciones empíricas inevitables» para que se logre «en grado razonable las condiciones ideales previstas» (CMAC: 116). A decir de Habermas es plausible que la distancia entre lo real y lo ideal disminuya considerablemente si habilitamos espacios inclusivos para el diálogo y la deliberación.

El reto es si podemos articular ámbitos de diálogo igualitarios y libres donde se pueda deliberar al margen de presiones acuciantes y en las que se reconozca el valor de los otros como interlocutores válidos. Recordemos los salones ilustrados de los que hablábamos en el primer

capítulo. Sin embargo, pueden aparecer muchas dificultades. Veamos algunas de las limitaciones a las que está sometido el discurso práctico, por ejemplo:

- Si no logra «aislarse» lo suficiente de otras formas menos rigurosas de argumentación sentirá el peso de «una hipoteca que se deriva de la situación histórico-social de la razón» (CMAC: 131);
- si la presión social que recae sobre los discursos prácticos deriva en conflicto en las relaciones intersubjetivas de reconocimiento;
- la misma metáfora de la «isla de racionalidad», amenazada por un mar de irracionalidad, sugiere las intromisiones obstaculizadoras de la violencia y la coacción, que amenazan la posibilidad misma del discurso.

Estas limitaciones simbolizan para Habermas «el poder de la historia» frente a la pretensión comunicativa y los intereses de la razón.

Una crítica interesante que entre sus intérpretes se le hace a Habermas es el excesivo peso que da a la argumentación. No todos estamos igualmente entrenados en la argumentación, en situaciones reales nuestras formaciones difieren. La educación y la preparación para argumentar, como competencia, es algo muy relevante en su modelo. Sin embargo, lo que es fundamental es la premisa moral de reconocer al otro y eso necesita afinar lo que llamaríamos una disposición ética a la escucha atenta. Alguien, por ejemplo, en vez de argumentar, en sentido estricto, puede apelar a su experiencia y contarnos una historia, una narración en la que seguramente estarán implícitas las razones

para, por ejemplo, tomar una posición. Si he sufrido la esclavitud, mi relato comprenderá las razones de por qué abomino de ella. Novelas como *La cabaña del Tío Tom*, de Harriet Beecher Stowe, cambiaron la sensibilidad moral histórica a favor de la abolición de la esclavitud en Estados Unidos.

El discurso, para Habermas, sin embargo, se alimenta de «contenidos contingentes» que purifica de su contaminación axiológica, esto es, valorativa, para elevarlos al plano normativo ideal de los principios morales. El consenso resultado de la deliberación conjunta de todos es la navaja que secciona lo valorativo particularista de lo normativo, universalista -el requisito de la universabilizabilidad corta tajantemente, a través de la práctica discursiva, entre lo «bueno» y lo «justo» con lo que el particularismo contextual, deudor de nuestras situaciones concretas, queda anulado-. Se delimitan, de manera nítida y contundente, las cuestiones de la justicia sobre las cuales se proyecta la potente luz del estricto punto de vista moral. Como último paso veamos, en referencia a la ética del discurso, cómo se trata la evolución de los sujetos morales individuales en su marco discursivo y universalista.

Los participantes en el diálogo universal: la conciencia moral como conjunto de competencias

¿Qué se les exige a los participantes en este modelo? Fundamentalmente una cosa: la capacidad para distanciarse y asumir una «posición hipotética frente a las normas de su forma de vida» (CMAC: 129). Esto implica haber accedido a una identidad moral postconvencional. Por «postconvencional» entendemos el plano de una moral universal de principios -entendido de manera formal y abstracta- que se

distancia de las presiones convencionales de la sociedad a favor de la conformidad con lo vigente. Supone establecer una distancia crítica con los usos sociales, las costumbres, las prácticas institucionales, los estereotipos o tópicos, las connivencias corporativas, etc. Implica sentido de la justicia, de la igualdad, además de respeto y reconocimiento por los otros y otras. Supone, pues, separarse de las identidades materiales, concretas y particulares, resultantes de las historias vitales que remiten a comunidades de pertenencia. Habermas desconfía, con buenos motivos históricos, de los nacionalismos identitarios que traicionan el universalismo y dividen a la humanidad en «nosotros y ellos». Su ideal último de democracia, también inspirado en Kant, culmina en lo que denomina cosmopolitismo y atañe a toda la Humanidad.

Las identidades particulares, por ejemplo, las nacionales, quedan como relevantes en lo que se refiere a las cuestiones de la vida buena, en las que el pluralismo axiológico, valorativo, es predominante. Las cuestiones de la justicia –aquellas que se pueden discutir de modo racional y, sobre todo, con esperanzas de obtener un consenso, aquellas en las que puede lograrse la distancia hipotética requerida por una ética del deber– son las que aborda este modelo de conciencia moral postconvencional. Para explicar la diferencia entre lo convencional y postconvencional tenemos que referirnos al psicólogo estadounidense del desarrollo moral Lawrence Kohlberg. Habermas se inspira en su modelo de estadios progresivos que va alcanzando el individuo desde la niñez a la edad adulta. En esta tabla detallamos lo que significan los distintos niveles de desarrollo moral hasta llegar a la madurez de lo postconvencional.

Niveles de desarrollo moral

Nivel	Estadio	Lo que está bien
Preconvencional	Castigo-obediencia	No violar normas respaldadas por castigos, obediencia ciega y evitar daños físicos a personas y propiedades.
	Relativismo instrumental	Seguir las reglas solo cuando redunda en el interés particular y dejar que los otros hagan lo mismo. Lo equitativo, el intercambio proporcional, el trato, el acuerdo.
Convencional	Concordancia interpersonal	Vivir de acuerdo con lo que esperan las personas próximas, o con lo que se espera en función de roles como el de hijo, hermano, amigo, etc. "Ser bueno" es importante y significa tener buenos motivos, preocuparse por los demás. También significa mantener relaciones mutuas, tales como confianza, lealtad, respeto y gratitud.
	Orden social y autoridad	Cumplir con los deberes con los que se está de acuerdo. Defender las leyes salvo en casos extremos en que entran en conflicto con otros deberes sociales establecidos. Contribuir a la buena marcha de la sociedad, el grupo o la institución.
Postconvencional	Contrato social	Ser consciente de la existencia de diversos valores y opiniones y de que la mayoría de valores y reglas es relativa al propio grupo. Estas deben ser normalmente respetadas, sin embargo, en beneficio de la imparcialidad y porque constituyen un contrato social. Sin embargo, algunos valores y derechos no relativos, como la vida y la libertad, han de ser defendidos en cualquier sociedad y sin tener en cuenta la opinión mayoritaria.
	Principios éticos universales	Seguir unos principios éticos adoptados por uno mismo. Las leyes y los acuerdos sociales particulares son normalmente válidos porque se basan en tales principios. Cuando las leyes violan estos principios, se actúa según el principio. Son los principios universales de justicia, igualdad de los derechos humanos y respeto a la dignidad de los seres humanos como personas individuales.

Toda norma vigente socialmente puede cuestionarse desde la apreciación de su validez: lo normativo se opone así a lo empírico o fáctico suspendiendo su «naturalidad» –no es una razón válida ni creíble el «siempre lo hemos hecho así», por lo que las tradiciones deben ser criticadas y evaluadas–. De esta manera, lo válido, lo correcto moralmente, aquello a lo que nos obliga el deber se separa de lo fáctico, de lo empírico, de la realidad tal como discurre actualmente. La moral universalista habermasiana promete ir más allá de la mera facticidad del mundo de la vida:

> Desde esta perspectiva, la existencia de las normas heredadas aparece fraccionada, especialmente en dos partes, la que puede justificarse por medio de los principios y lo que está en vigor de modo fáctico. La fusión vital entre la validez y la vigencia social ha desaparecido (CMAC: 133).

La psicología del desarrollo moral de Kohlberg, en la estela de los planteamientos del psicólogo del crecimiento infantil Jean Piaget, junto con la idea de Mead de asumir el rol de «otro generalizado» –ponernos en el lugar del otro–, aporta la pieza individual que demanda Habermas para que el diseño comunitario funcione. La postconvencionalidad de la conciencia moral margina las adscripciones particulares y, de este modo, pone coto a las motivaciones egoístas de los individuos. Este es el dato clave.

La ética del discurso nos enfrenta con la necesidad de articular un modo de identidad moral que sea «funcional» para la comunidad ilimitada de comunicación. Esta comunidad está presidida por la capacidad de abstracción y generalización que permite desprenderse de la convencionalidad de hecho, la de lo fáctico, las costumbres y los pre-

El dilema de Heinz

«En Europa, una mujer estaba a punto de morir de un tipo de cáncer muy raro. Había una medicación que los médicos pensaron que la podría salvar. Era una forma de radio que un farmacéutico de la misma ciudad había descubierto recientemente. La medicina era cara de producir pero el farmacéutico cobraba diez veces más de lo que a él le había costado elaborarla. [...] El marido de la enferma, Heinz, acudió a todo el que conocía para pedir dinero prestado, e intentó todos los medios legales pero solo pudo conseguir unos 2.000 dólares, que era justamente la mitad de lo que costaba. Heinz le dijo al farmacéutico que su mujer se estaba muriendo y le pidió que le vendiera el medicamento más barato o que se lo dejara pagar más adelante. Pero el farmacéutico dijo: "No, yo descubrí la medicación y voy a sacar dinero de ella". Así pues, habiendo intentado todos los medios legales, Heinz se desespera y considera el entrar por la fuerza en la tienda del hombre para robar la medicación de su esposa».

¿Es lícito moralmente que Heinz robe la medicina?

Posibles respuestas:

a) No, porque la ley es para todo el mundo; las leyes nos dicen qué está bien y qué no, la ley puede dar más importancia a la propiedad que a la vida (Convencional).

b) No, porque se convertirá en un ladrón y, si le detienen, irá a prisión. Y no podrá cuidar de su esposa (Convencional).

c) No, porque sus amigos no esperan de él un comportamiento de esta naturaleza (Convencional).

d) No, porque hay unos acuerdos sociales y aunque ella tenga derecho a la vida, el farmacéutico tiene derecho a la libertad (Convencional).

e) Sí, porque todo ser racional acepta que hay derechos que están por encima de todo: el derecho a la vida es más valioso que el derecho a la propiedad (Postconvencional).

Se trata de dirimir que respuestas son o no convencionales. La respuesta b, en principio tomada como convencional, desatará las críticas

de la colega de Kohlberg Carol Gilligan y llevarán a la formulación de un postconvencionalismo contextualista que criticará el alto grado de abstracción que exige el modelo. Gilligan propondrá una ética del cuidado denunciando que el modelo de la postconvencionalidad se ha ajustado a la experiencia masculina del mundo, oscureciendo la experiencia moral femenina.

juicios arraigados en la tradición, y acceder a la postconvencionalidad normativa, desprenderse de los modos y costumbres de nuestra sociedad y acceder a la moralidad universal, tal como hemos expuesto.

Se confía en que el consenso advendrá, simplemente, si nos aseguramos de que determinadas «cualidades formales» de los niveles del discurso quedan garantizadas mediante las propiedades de una situación ideal de habla. Lo importante es que los individuos desarrollen y activen sus competencias comunicativas, que intervengan en el diálogo, que aduzcan razones y deliberen colectivamente.

El desarrollo de la competencia lingüística, cognitiva e interactiva es el meollo de la conciencia moral individual que participa en la comunidad de comunicación. La integración y el desarrollo de las competencias aludida genera en la evolución del individuo la responsabilidad: dejamos de ser egocéntricos y socio-céntricos para pasar a instalarnos en un punto de vista universalista que es el de la justicia. La conciencia moral se resume, pues, en un conjunto de capacidades y competencias:

- «la capacidad de representarse a sí mismo fidedignamente» articulada en torno a la auto-consistencia –propiedad que permite ajustar cuentas con uno mismo–, la capacidad de

responder ante los demás. Esta competencia de interactuar con los otros es la que nos permite tomar parte en la acción comunicativa que nos catapulta al discurso en el que argumentativamente podemos dilucidar las cuestiones de la justicia. Esta última cualificación interactiva es la que propicia el despegue de la postconvencionalidad en cuanto a:

- la competencia cognitiva, que se expresa en la aptitud para «comprender y aplicar normas reflexivas» y que se trasluce como aumento de reflexividad y descentramiento del yo,
- la competencia motivacional, que se traduce en la aceptación de «normas que posean una justificación conforme a principios» que el sujeto se da a sí mismo autónomamente y
- las capacidades cognitivas de reflexividad, abstracción, diferenciación y generalización fundamentan nuestra capacidad de argumentar y contribuyen a conformar una competencia ética.
- una última competencia que supone las anteriores, en la que se acrecienta la capacidad de generalización de las normas (universalizabilidad), y que remite, además, a una integración de la personalidad que va más allá de un conjunto amalgamado de roles sociales.

Habermas, pues, redefine la identidad moral de manera que encaje en la dinámica de la comunidad universal de diálogo. La conciencia moral, resumiendo, queda definida, pues, de la siguiente manera:

> la capacidad de servirse de la competencia interactiva para una elaboración consciente de conflictos de acción relevantes en perspectiva moral (CMAC: 64).

Las éticas del discurso, del diálogo, nos aportan un nuevo marco de referencia fundamental que liga comunicación, razón y moral. La razón comunicativa nos muestra, así, su rostro moral. El siguiente paso, en el sistema habermasiano, será ya avanzar hacia la formulación de la democracia deliberativa.

La democracia deliberativa. Los retos de la inclusión

Arribamos, finalmente, a la cuestión de la democracia, tal y como Habermas la va a plantear a partir de los años noventa. Frente a la confrontación entre los modelos liberales y republicanos de democracia –afectada esta polémica por la confrontación entre liberales y comunitaristas sobre todo en el ámbito estadounidense–, propone un nuevo modelo deliberativo que incorpore las fortalezas de ambos, pero que se incline por la prioridad dada a los procedimientos democráticos, a la participación y a la deliberación. Una de sus discípulas, a la vez que crítica, Seyla Benhabib, define así las intenciones de Habermas:

> La democracia, en mi opinión, se entiende mejor como un modelo para organizar el ejercicio colectivo y público del poder en las principales instituciones de una sociedad sobre la base del principio de que las decisiones que afectan al bienestar de la colectividad pueden ser consideradas como el resultado de un procedimiento de deliberación libre y razonada entre individuos tomados como iguales desde el punto de vista moral y político (Benhabib, 2002: 105).

La propuesta de democracia deliberativa de Habermas se modula, como hemos visto, en una larga trayectoria de cuatro décadas. Tras descubrir el tesoro perdido de la esfera pública, ese núcleo normativo ligado a la deliberación en la Ilustración, redefinir la racionalidad como comunicativa a partir de las herramientas que le proporciona el giro lingüístico y proponer la intersubjetividad como fundamento de la ética, esto es, la comunidad universal de diálogo, cuenta ya con mimbres más que suficientes para abordar la cuestión de la democracia deliberativa.

Facticidad y validez (1992) junto a *La inclusión del otro* (1996) son dos obras claves en su propuesta de democracia deliberativa. En la primera tiene asimismo cabida la teoría discursiva del derecho, con lo que Habermas aborda los procesos de institucionalización que conforman el Estado social de derecho. Si seguimos las tesis de Specter, el problema del constitucionalismo en Alemania será una de sus obsesiones desde los años de formación, ante el panorama de la filosofía del derecho alemana quebrada por el nazismo y los efectos de la Segunda Guerra Mundial. Socavar el autoritarismo ligado a la concepción del Estado será una preocupación constante que le empujará en la dirección de la teoría discursiva del derecho alejándose tanto del positivismo jurídico –esto es, de la concepción del derecho que lo desvincula de la ética y lo fija en el corpus legal– como del derecho natural, que recurre a una fundamentación teológica o metafísica de los derechos. Al hilo de sus desarrollos teóricos, Habermas se instala en una posición postmetafísica que posibilita su apuesta por la deliberación como fundamento falible de las leyes.

Tras transitar por la visión habermasiana del derecho daremos cuenta de las principales características de su modelo de democracia deliberativa. El procedimentalismo es su seña de identidad más prominente. Intentaremos aclarar, asimismo, las diferencias de su propuesta respecto a las versiones clásicas del liberalismo y el republicanismo. La

noción de ciudadanía ajustada a este modelo será explicada en relación con el patriotismo constitucional, formulación que reacciona contra los particularismos de las identidades nacionales y, en concreto, contra el papel que intelectuales y políticos alemanes quieren prestar a la *Leitkultur*, a una cultura nacional que sirva de criterio, por ejemplo, para la nacionalización de los extranjeros y migrantes. El universalismo no debe ser traicionado por ninguna apelación a los privilegios nacionales.

Habermas se enfrenta a diversos retos relativos a la inclusión democrática. En una polémica con historiadores, mantenida a partir de 1986, en la que Ernst Nolte plantea las tesis de la historiografía conservadora que considera el nazismo como una anomalía ajena al desarrollo de la nación alemana, se opondrá con vehemencia a la visión identitaria y nacionalista como soporte de la adhesión democrática. En este episodio Habermas ve cómo reviven los viejos fantasmas y deja aún más clara su vocación universalista frente a una lectura interesada y falaz de la historia.

En los últimos años aborda diversas controversias políticas. Destacaremos solo unas pocas: su respuesta a las críticas feministas acerca del carácter sesgado de la esfera pública hacia lo masculino, su reacción contra las manifestaciones xenófobas y racistas de algunos intelectuales germanos contrarios a la inmigración, su esfuerzo por proponer un modelo de deliberación público que incorpore a los ciudadanos religiosos y, finalmente, la polémica relativa a Europa como proyecto transnacional en la senda del cosmopolitismo. Habermas se exige a sí mismo ser coherente con el universalismo a través de su compromiso con los derechos humanos. Estos son los elementos imprescindibles de una utopía realista.

La teoría discursiva del derecho

El derecho había sido un aspecto descuidado por las figuras más representativas de la Escuela de Frankfurt de acuerdo con la tradición marxista de pensarlo solo como superestructura, como aparato que blinda los intereses de las clases dominantes. Desde los años sesenta Habermas se distancia de esta visión a raíz de la convicción de que las tradiciones del Estado social de derecho son un resultado democrático que hay que preservar. El derecho tiene que ocupar su lugar en el contexto de la reflexión sobre lo normativo. A partir de *Facticidad y validez* se habla de «giro jurídico» en la obra de nuestro autor. Va a matizar su misma consideración de la juridificación -otra forma de la racionalización junto a la monetarización y la burocratización- como una variante de colonización del *mundo de la vida* por el *sistema*, y va a plantear que el derecho es «un instrumento decisivo de modernización social que, además de otros relevantes aportes, permite la penetración de elementos de racionalidad comunicativa en la lógica de los intersticios de la lógica funcional de los sistemas sociales» (Velasco, 2013: 94).

Habermas elabora, en consecuencia, una teoría del derecho que, vinculada con la ética del discurso, culmina con la propuesta de una política deliberativa. Ética, política y derecho se articulan en un continuo normativo. Habermas le confiere al derecho una función mediadora, entre los hechos de la economía y de la política -la facticidad- y la validez normativa de la moral empeñada en señalar lo justo. Como nos explica Velasco, el derecho actuará a manera de *bisagra* entre un mundo de la vida, ligado a símbolos y normas, y un sistema regido por el poder y el intercambio monetario (FV: 119-120). El derecho pone en contacto a la legitimación, si su origen es democrático, con la eficacia en el mundo social. En definitiva, Habermas entenderá el derecho

como «una institución de estructura reflexiva sometida a la lógica del discurso». Cobra, asimismo, autonomía como «discurso práctico institucionalizado» (Velasco: 96), pero sometido a las exigencias de la ética comunicativa y de la democracia deliberativa.

Habermas se aleja, así, tanto de las posiciones del positivismo jurídico como del derecho natural y defiende una legitimación procedimentalista de las leyes, un origen democrático, ligado a la deliberación por parte de todos los afectados, de las mismas. Las constituciones serán resultados de estos procesos deliberativos y consagrarán el marco de derechos fundamentales así como el diseño institucional del Estado.

Liberalismo frente a republicanismo. Una tensión en los orígenes de la esfera pública

Habermas pretende, en su modelo de democracia deliberativa, conciliar las herencias de dos tradiciones políticas fundamentales: el liberalismo y el republicanismo. Aun siendo la libertad negativa y los derechos liberales –que intentan garantizar la no interferencia del Estado en los asuntos privados– el basamento de la autonomía privada porque blindan los derechos del individuo, nuestro autor expresará su anhelo de lograr cotas crecientes de libertad positiva, entendida como autonomía pública, colectiva, basada en la participación y la deliberación de todos los ciudadanos en la esfera pública. Este rasgo lo identifica con el republicanismo que consiste en recuperar lo que Benjamin Constant denominó la libertad de los antiguos frente a la de los modernos.

Podemos caracterizar la democracia defendida por Habermas en términos de inclusión radical: las decisiones públicas conciernen y

competen a toda la ciudadanía y a todos los grupos sociales. Ambas dimensiones de la autonomía, la liberal de la defensa de la libertad negativa –los derechos individuales– y la libertad positiva, ligada a los derechos políticos de libertad de expresión, asociación, etc., son complementarias, igual de importantes y asentadas, además, en un origen común. El retiro a lo privado, la desafección de la política, el llamado pasotismo o la indiferencia supuestamente apolítica, no es una posibilidad en el modelo deliberativo porque la ciudadanía opta a autodeterminarse. Postone lo explica claramente:

> La democracia, para Habermas, no puede ser concebida en términos puramente cuantitativos, por ejemplo, en términos de la proporción relativa de la población que tiene derecho a voto. Más bien, la democracia se relaciona con auto-determinación, con la posibilidad de que la gente ejerza un mayor control sobre las circunstancias políticas y económicas de sus vidas (Postone, 1992: 165).

Los ciudadanos no podrían hacer uso de su autonomía pública si no poseyeran la independencia necesaria, por ejemplo, económica, para garantizar la autonomía privada; este es un importante elemento republicano, la libertad entendida como no dominación, y a la inversa: no podría asegurarse una regulación consensuada de esta última si no se puede hacer un uso adecuado de la autonomía pública. Habermas armoniza el liberalismo y el republicanismo incluyendo los derechos económicos y sociales imprescindibles para sostener la autonomía privada de los individuos. El Estado social de derecho, que incorpora el Estado del bienestar, es una condición de posibilidad de la misma democracia. A esta luz, y a la de su trayectoria política, podemos calificarlo de social-liberal o social-demócrata, en consonancia

con la inclinación republicana, pues defenderá como principio de la política, asimismo, la solidaridad entre la ciudadanía y la atención a sus necesidades. En este sentido, Habermas se opone a las políticas neoliberales que desprotegen a los individuos y los dejan a merced de las fuerzas desreguladoras del mercado.

Características de la democracia deliberativa

¿Por qué apostar por la democracia deliberativa frente a otras opciones como la liberal o la republicana? La democracia deliberativa muestra su principal ventaja respecto a la legitimidad: las instituciones pueden reclamar para sí el ejercicio del poder, esto es del poder legítimo, porque sus decisiones representan de manera igualitaria el punto de vista y los intereses de todos. Esta condición solo puede satisfacerse si tales decisiones están abiertas a los procesos de deliberación pública entre ciudadanos libres e iguales.

Instituciones y esfera pública

El modelo de democracia deliberativa se articula en una doble dimensión:

- la institucional, la que corresponde a los poderes legislativos, ejecutivos y judiciales en las modernas democracias representativas (liberal-democráticas), en la que la juridificación democrática es su *modus operandi*. Hablamos de democracias formales. Y
- la esfera pública, en la que se engloban las acciones de los movimientos sociales, de diferentes asociaciones y de los diferentes grupos que conforman la sociedad civil. Desde la esfera

pública y sus debates se debe influir en las instituciones de la democracia representativa. Los canales de trasvase y comunicación entra las instituciones del Estado y la esfera pública deben ser fluidos y transitados al modo de las esclusas. Se habla, a este respecto, de que Habermas utiliza la metáfora hidráulica para figurar la comunicación entre estado y esfera pública.

La esfera pública, desde la Ilustración, es, como ya sabemos, el lugar en el que se forma la llamada opinión pública y en las que se producen procesos de aprendizaje moral y políticos colectivos que pueden desencadenar cambios de valores sociales. Esta esfera pública debería estar en sintonía con tres condiciones normativas: reciprocidad igualitaria, auto-adscripción voluntaria y libertad de asociación así como de desafiliación.

Los principios de reciprocidad igualitaria, auto-adscripción voluntaria y libertad de asociación y desafiliación se basan en el respeto universal y la distribución equitativa del uso de la palabra para argumentar las distintas posiciones que ha propuesto la ética del discurso. Veamos, ahora, resumiendo, las características de la democracia deliberativa:

- No hay a priori una distinción público/privado: todo puede ser objeto de deliberación pública si así es propuesto por la ciudadanía.
- Los temas de la agenda pública se definen y redefinen en la deliberación pública. La delimitación de lo justo es producto de los debates y controversias entre la ciudadanía.
- Tanto la libertad negativa como la libertad positiva son interdependientes y tienen un mismo origen en los procesos demo-

cráticos. Habermas intenta reconciliar las tradiciones liberales y republicanas.

- La identidad ciudadana es una identidad fluida que implica una actitud reflexiva y crítica de los individuos. (Más adelante esbozaremos el modelo de ciudadanía que propone Habermas; avancemos de momento que se trata de una ciudadanía implicada en los procesos deliberativos y capaz de cuestionar sus intereses privados.)
- La solidaridad, como principio político, significa atender e interpretar las necesidades de los otros. Todos deben disfrutar de un esquema similar de libertades, lo que supone una apuesta por la igualdad.
- La mayor relevancia la cobran los derechos políticos entendidos como derechos de participación y asociación, pero también de libertad de opinión, en el proceso deliberativo y en las instituciones democráticas.
- El poder reside en la acción de la ciudadanía por lo que el dinamismo de la sociedad civil es trascendental para activar los potenciales democráticos del Estado.
- La política es un fin en sí mismo, considerada como el lugar de los procesos comunicativos que incluyen diversidad de discursos, negociaciones y deliberaciones.

En la tabla siguiente comparamos los tres tipos ideales de democracia que plantea Habermas: el liberal, el republicano y el deliberativo.

LIBERALISMO	REPUBLICANISMO	DEMOCRACIA DELIBERATIVA
Distinción público/privado: se ponen límites a los contenidos del discurso público.	Distinción público/privado: se ponen límites a los contenidos del discurso público.	No hay distinción público/ privado: los temas de la agenda pública se definen en la deliberación pública.
Neutralidad del Estado en asuntos privados.	Separación de lo público y las cuestiones económicas y privadas.	Definición de lo justo y toma de medidas políticas a partir de la deliberación pública.
Predominio de lo correcto (*right*) sobre los criterios de la vida buena.	La ciudadanía configura la identidad de los individuos, y los integra en el bien común.	La identidad ciudadana es una identidad fluida que implica una actitud reflexiva y crítica de los individuos.
Los ciudadanos son considerados portadores de derechos. La solidaridad no es una virtud necesaria para la ciudadanía.	La solidaridad se considera una interdependencia mutua entre ciudadanos.	La solidaridad significa interpretar y atender las necesidades de los otros.
Predominio de la libertad negativa: importancia de los derechos individuales frente a los demás y al Estado. No interferencia.	Predominio de la libertad positiva, entendida como no dominación y autogobierno.	Tanto la libertad negativa como la libertad positiva son interdependientes y co-originarias.
Los derechos políticos son instrumentales respecto a los intereses privados (visión agregativa de la esfera pública).	Los derechos políticos constituyen un fin en sí mismos. Identificación de los intereses privados con el interés público (visión integradora de la esfera pública).	Relevancia de los derechos políticos como derechos de participación (visión integradora).
El poder político es algo ajeno a los ciudadanos.	El poder reside en la acción de la ciudadanía.	El poder político es poder comunicativo y reside en la acción de la ciudadanía. Importancia de la sociedad civil.
La política es una actividad instrumental para armonizar intereses particulares.	La política es un fin en sí misma y confiere dignidad a la ciudadanía.	La política es un fin en sí misma y arraiga en la racionalidad comunicativa.
No exige grandes obligaciones cívicas a la ciudadanía.	Requiere ciudadanos que ejerciten la virtud cívica en el transcurso de sus acciones públicas.	Necesita ciudadanos preparados en la deliberación capaces de desentenderse de sus intereses privados.

Una de las grandes contribuciones de *Facticidad y validez* es, pues, la explicitación del modelo habermasiano de democracia deliberativa, que supera las versiones liberales y republicanas y que apuesta por una modalidad de democracia participativa que «vincula la resolución racional de conflictos políticos a prácticas argumentativas o discursivas en diferentes espacios públicos. De alguna manera, es la institucionalización de una teoría de la argumentación pública a través de un sistema de derechos que asegure a cualquier persona una participación equitativa en el proceso legislativo» (Velasco, 2003: 172).



Jürgen Habermas en una imagen del año 2007.

Los derechos humanos: una utopía realista

Habitualmente, la referencia para trazar la evolución de los derechos humanos es la propuesta por T. H. Marshall, un teórico de la evolución de este marco normativo, en referencia a los derechos civiles, políticos y, posteriormente sociales. Habermas, partiendo de la co-originariedad de los derechos individuales y del proceso democrático que genera la soberanía popular procedimentalizada va a reinterpretar el sistema de derechos en cinco categorías combinando los derechos clásicos con lo que podemos llamar derechos de corte comunicativo que garantizan la posibilidad de la democracia deliberativa. Los define de la siguiente manera:

Tipología de los derechos

1. «Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del derecho *al mayor grado posible de iguales libertades subjetivas de acción*» (Derechos civiles).

2. «Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del *status* de miembro de la asociación voluntaria que es la comunidad jurídica» (Derechos políticos).

3. «Derechos fundamentales que resultan directamente de la *accionabilidad* de los derechos, es decir, de la posibilidad de reclamar judicialmente su cumplimiento, y del desarrollo y configuración políticamente autónomos de la *protección de los derechos individuales*» (FV: 188) (Derecho a la efectiva protección legal y disfrute de los derechos individuales).

4. «Derechos fundamentales a participar con igualdad de oportunidades en procesos de formación de la opinión y la voluntad comunes, en los que los ciudadanos ejerzan su *autonomía política* y mediante los que establezcan derecho legítimo» (FV: 189) (Derechos políticos reinterpretados como derechos comunicativos).

5. «Derechos fundamentales a que se garanticen condiciones de vida que vengan social, técnica y ecológicamente aseguradas en la medida en que ello fuera menester en cada caso para un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de los derechos civiles mencionados de (1) a (4)» (FV: 189) (Derechos sociales).

Recientemente, Habermas ha sostenido que los derechos humanos «constituyen una utopía realista en la medida en que no proponen más imágenes engañosas de una utopía social que promete la felicidad colectiva, sino que fundan el ideal de una sociedad justa en las

instituciones de los estados constitucionales» (LCE: 32). Ha analizado también la idea de dignidad como fundamento de los derechos humanos explicitando su genealogía filosófica y jurídica en textos legales como la Constitución de la República de Weimar o en la posterior Declaración de los Derechos Humanos de 1948. Habermas destaca su frágil institucionalización internacional y, también, las contradicciones de su aplicación en el marco de la ONU. No obstante, los derechos humanos nos proporcionan una guía normativa y un horizonte utópico concreto que necesitará una gobernabilidad mundial en sentido cosmopolita. El imperio de la ley y de los derechos humanos, así como la democracia, no deberían tener fronteras.

Patriotismo constitucional. Una ciudadanía universalista

El concepto de patriotismo constitucional es una de las fórmulas habermasianas que más popularidad ha alcanzado. La han adoptado políticos y mandatarios, especialmente en Europa. Se empezó a generar como reacción a la ya mencionada polémica de los historiadores –*die Historikerstreit*– esto es, frente al revisionismo de la experiencia nazi, y en el contexto de la afirmación de un discurso nacionalista del que Habermas desconfía absolutamente. El nacionalismo, en sus diversas variantes, traiciona de plano el universalismo moral.

Habermas argumenta que «el ejemplo de sociedades multiculturales como Suiza y Estados Unidos muestra que una cultura política en la que arraiguen los principios constitucionales no tiene por qué apoyarse sobre un origen étnico, lingüístico y cultural común a todos los ciudadanos» (FV: 628). El basamento de esta idea es el pluralismo liberal que a su vez ha sido desafiado tanto por los nacionalismos de

tipo etnicista como por el multiculturalismo. La idea es la de una sociedad en la que puedan coexistir diversas formas de vida culturales sin menoscabo de la inclusión democrática. En sus propias palabras:

> La *integración ética* de grupos y subculturas con sus propias identidades colectivas debe encontrarse, pues, desvinculada del nivel de *integración política*, de carácter abstracto, que abarca a todos los ciudadanos en igual medida (IO: 213).

Habermas proyecta esta idea a la Unión Europea y a la posibilidad de una Constitución, relativa a derechos fundamentales y a un diseño institucional democrático, que vertebre una federación de Estados con diferentes tradiciones e historias políticas. En todo caso apela a una «cultura constitucional europeo-occidental compartida transnacionalmente». Este dato particular, cree, no menoscaba el universalismo ligado a la democracia como expresión de la soberanía popular ni a los derechos humanos. La tesis es contundente: «la ciudadanía democrática no necesita arraigarse en la identidad nacional de un pueblo» (FV: 628).

¿Cuál es la condición de posibilidad del patriotismo constitucional? Habermas responde que «la socialización de todos los ciudadanos en una cultura política común». La asignatura de Educación para la Ciudadanía, ahora eliminada del currículo escolar español, estaba diseñada en consonancia con el modelo del patriotismo constitucional. Conocer y reflexionar sobre la Declaración de los Derechos Humanos y sobre el articulado de la Constitución española de 1978 eran sus objetivos, esto es, socializar en una cultura política universalista, igualitaria y garante de derechos individuales y procedimientos democráticos.

Los retos de la inclusión democrática

Vamos a relatar, brevemente, seleccionando tan solo cuatro asuntos, las tensiones que anidan en la esfera pública y en las democracias respecto a déficit de inclusión e integración. En primer lugar, daremos cuenta de cómo el feminismo ha criticado que Habermas no se apercibiera del carácter androcéntrico de la esfera pública. Ya en *Teoría de la acción comunicativa* el filósofo consideraba al feminismo un «anacronismo», puesto que era un movimiento social y político que reclamaba igualdad y libertad para las mujeres en consonancia con el ideario ilustrado. La esfera pública ha sido interpretada como especialmente proclive a la participación del sector masculino, mientras que plantea barreras al pleno ejercicio de la ciudadanía política de las mujeres. En consonancia con esta cuestión Habermas se ha visto obligado a plantear, en *Facticidad y validez*, la dialéctica entre la igualdad formal y la igualdad fáctica, la relativa a los hechos. En segundo lugar, abordaremos su apuesta por la integración de los migrantes en las democracias en franca polémica con las posiciones nacionalistas y las derivas xenófobas y racistas de la ultraderecha europea. Y, finalmente, estimaremos cómo, en sus últimos escritos, se propone incluir en la deliberación democrática a la ciudadanía religiosa con el fin de frenar su desafección al Estado de derecho al hilo de la tesis de la sociedad postsecular. Estas tres cuestiones muestran que Habermas no ceja en su apuesta por una democracia verdaderamente inclusiva e integradora. No obstante, sus últimos escritos están dirigidos contra el gobierno tecnocrático y neoliberal de Europa. Con este asunto terminaremos el capítulo.

Las críticas feministas a la esfera pública

Las modificaciones efectuadas en su concepción, idealizada en exceso, de la esfera pública han supuesto uno de los rendimientos más interesantes, como decíamos, de la crítica feminista encabezada por autoras como Seyla Benhabib, Nancy Fraser o Iris Marion Young. Respondiendo a sus objeciones, Habermas ha atenuado, en su modelo de democracia deliberativa, el principio de neutralidad liberal. Ha aceptado que la distinción liberal entre lo público y lo privado no es inamovible, sino que la misma delimitación entre los dos ámbitos es objeto de debate y negociación social en cada momento. La idea de que «lo personal es político», la consigna feminista, ha servido para radicalizar en el sentido deliberativo su modelo. Así, de la mano del principio discursivo afirma que los temas no pueden estar prefijados de antemano sino abiertos a la deliberación pública, que es la que debe acordar la agenda política.

Habermas se deshace, en suma, del prejuicio liberal que impide ver que la opresión de las mujeres está situada en el ámbito privado y/o ligada a la familia, la reproducción y la sexualidad y que, además, tiene como consecuencia el obstaculizar –dado este hándicap en sus condiciones de partida– su acceso a la misma participación pública como ciudadanas de pleno derecho. En el contexto del Estado del Bienestar, y aun detectando los fallos de las políticas sociales de igualdad compensatoria, afirma lo siguiente:

> la dialéctica entre igualdad jurídica e igualdad fáctica se convierte en un motor de la evolución jurídica, contra la que normativamente no cabe formular reserva alguna» (FV: 499).

En suma, la desigualdad fáctica –en el caso de las mujeres la feminización de la pobreza, la brecha salarial, la ausencia de derechos sexuales y reproductivos, la violencia de género...– es un mal para Habermas en cuanto disminuye la calidad de la competencia ciudadana de este colectivo, la mitad de la ciudadanía, necesaria para que contribuya en términos de igualdad y reciprocidad a la construcción de la autonomía pública, de modo que en los procesos deliberativos se concrete en las mejores decisiones colectivas posibles. Nuestro autor concluye que la política de compensación de las desigualdades es, por tanto, una política necesaria para asegurar el ejercicio de la ciudadanía y asume la crítica, no obstante, al paternalismo estatal del asistencialismo social. La radicalidad de su propuesta de democracia deliberativa, su pasión igualitarista y la apuesta por las competencias comunicativas, a modo de excelencia ciudadana, son, por tanto, los argumentos decisivos a favor de las políticas de igualdad entre mujeres y hombres.

El desafío migratorio: integración democrática frente a xenofobia

En una cita que veíamos al principio, en la semblanza biográfica de Habermas, este ya advertía en 1992 que las migraciones, ligadas a las desigualdades entre el mundo desarrollado y el resto y a la violencia y las guerras, iban a poner contra las cuerdas al universalismo de los derechos humanos en Europa. En los últimos tiempos los discursos xenófobos y racistas de la ultraderecha europea cargan contra la inmigración y la convierten en chivo expiatorio de todos los males. Al hilo de la crisis económica de 2008, sin embargo, las causas que amenazan el bienestar europeo tienen más que ver con la desregulación de los mercados

financieros y del sector bancario, así como con las políticas de austeridad impuestas por el Banco Central Europeo, que con otros factores.

Voy a destacar a este respecto la repugnancia moral que Habermas muestra contra las tesis de Thilo Sarrazin, publicadas en Alemania en 2010 en un libro titulado *Alemania se desintegra*, en el que este personaje, vinculado al Partido Socialdemócrata y miembro de la ejecutiva del Bundesbank, abogaba con argumentos claramente racistas contra la población de origen musulmán que, según él, iba a rebajar, por razones genéticas, la inteligencia media de Alemania. Habermas arremete no solo contra Sarrazin sino contra la taimada y tardía reacción de todos los agentes políticos y mediáticos. Al analizar la situación presenta el panorama de la actual ultraderecha europea, en la que cada vez más partidos nacionalistas no solo objetan la construcción europea, según el llamado euroescepticismo, sino que agitan los fantasmas de la xenofobia y el racismo especialmente contra la población de religión islámica.

Habermas identifica los mecanismos por los que medios de comunicación y políticos, incluida Angela Merkel con su desafortunada frase acerca de la «muerte del multiculturalismo», conectan con los estereotipos dañinos que pasan de las barras de los bares a los medios de comunicación de masas dotados de supuesta credibilidad por las manifestaciones de políticos y demagogos. Este mecanismo de propagación de estereotipos, que estigmatiza a una parte de la población, la vincula Habermas con el pasado alemán, y la señala para alertar de su peligrosidad máxima. De hecho, los datos referidos a la integración de la segunda y tercera generación de descendientes de turcos en Alemania desmienten estos clichés xenófobos y racistas. Los problemas que existen tienen que ver, en la mayoría de los casos, con la marginación social y la falta de oportunidades para algunos sectores urbanos.

Thilo Sarrazin fue expulsado del Bundesbank y del Partido Socialdemócrata, pero Habermas destaca que primero vertió su «veneno»

desde su alta posición social y dio credibilidad a visiones genetistas de la inteligencia refutadas hacía décadas por la ciencia, y que habían originado polémicas igualmente funestas en Estados Unidos respecto a los afroamericanos. Hoy por hoy la amenaza de la ultraderecha xenófoba y racista se extiende, prácticamente, por toda Europa. Habermas la combate y frente a la intolerancia avanza en sus reflexiones sobre la inclusión de los ciudadanos religiosos en la democracia, como veremos a continuación.

Las sociedades postseculares y la religión

El pluralismo de las sociedades liberales, como ya sabemos, ha sido desafiado por la multiculturalidad y la multirreligiosidad que pugnan por abandonar la esfera privada en la que la Modernidad las había confinado, al menos, en el diseño ideal. De hecho, el ascenso de la importancia política de las religiones, en los últimos años, ha puesto en aprietos a la vieja tesis sociológica, con origen en el pensamiento de Max Weber, que correlacionaba la modernización y la secularización. La idea era que a más modernización y racionalización se fueran desvaneciendo las vinculaciones religiosas de la población. Sin embargo, se ha difundido el nuevo diagnóstico de la sociedad postsecular, en parte por su protagonismo en el debate entre Habermas y el teólogo, antes de ser Papa de Roma, Joseph Ratzinger. El papel de las religiones en las sociedades democráticas se convertía en tema de controversia. Frente a Ratzinger, que propone bases prepolíticas para las sociedades democráticas, por ejemplo en el debate acerca de las «raíces» cristianas de Europa, Habermas proporciona, en defensa de los fundamentos éticos y políticos de la democracia, dos criterios a los que se deben ajustar las religiones en el marco de las sociedades liberales: el orde-

namiento jurídico universalista y el respeto a una moral igualitaria. No obstante, Habermas nos dirige esta pregunta:

> ¿Cómo deberíamos vernos a nosotros mismos como miembros de una sociedad postsecular y qué debemos esperar recíprocamente los unos de los otros para asegurar que en Estados-nación firmemente establecidos las relaciones sociales se mantengan civiles a pesar del crecimiento de las diversas visiones del mundo de una pluralidad de culturas y religiones? (*Notes on a post-secular society*)

Universalismo e igualdad son los componentes del marco normativo que alimenta la ilustración radicalizada en consonancia con la fundamentación autónoma de la política. Las religiones, por tanto, no deben erosionar la primacía de la ciudadanía, como logro de la autonomía privada y pública, ni atentar contra el marco político del Estado Constitucional de Derecho. Esta es la advertencia que nos lanza Habermas. La última etapa del pensamiento habermasiano se nutre de la siguiente intención:

> encarar los desafíos opuestos, pero complementarios, que son el naturalismo y la religión, con la insistencia postmetafísica en el irreductible sentido normativo de una razón destranscendentalizada (ENR: 15).

Esa razón «destranscendentalizada», postmetafísica, es la racionalidad pragmática que hemos presentado en los capítulos anteriores y que remite a una intersubjetividad comunicativa que fundamenta, siguiendo procedimientos deliberativos y democráticos, normas en el ámbito de la moral, la política y el derecho. Habermas, en suma, siem-

pre ha defendido un universalismo moral inclusivo e irrestricto. La racionalidad pragmática de la que habla Habermas es el territorio en el que va a fundamentar su propuesta mediadora. Él destaca que «Entre naturalismo –cosmovisión cientificista– y religión –cosmovisiones basadas en la fe–» existe el espacio de la razón comunicativa que es la que alimenta –suministrando fundamentos– a la ética, al derecho y a la política modernas en su finalidad de alcanzar una convivencia pacífica y una sociedad justa.

La polarización de las cosmovisiones en un frente religioso y otro laico, como si no hubiera múltiples divisiones y fracturas en cada uno de ellos, como si no hubiera habido siempre puentes, mediaciones y, sobre todo, aprendizajes recíprocos entre las culturas y las religiones, puede poner en peligro la cohesión de la ciudadanía y es un asunto que concierne a la teoría política. El *ethos* civil derivado de los derechos humanos debe impregnar a las religiones como consecuencia de estos procesos de aprendizajes mutuos. Habermas propone habilitar una suerte de traducción de los mensajes religiosos al lenguaje argumentativo y laico de la esfera pública con el fin de integrar lo que denomina potenciales de significado y enriquecer la cultura democrática. Nos podemos imaginar que, dada la beligerancia en este terreno, la propuesta de Habermas ha causado también una nutrida polémica. No obstante, su objetivo es lograr la democracia más inclusiva a la vez que se tratan comunicativa y procedimentalmente, a través de la deliberación, las tensiones que aquejan a las democracias liberales.

El papel de las religiones en las sociedades democráticas pasa a ser central en la filosofía moral y política, en el doble sentido de relanzar y aclarar el debate sobre los fundamentos de las democracias liberales y de atender al fin práctico de la garantía de la convivencia en sociedades plurales y multiculturales asediadas en la actualidad por los desequilibrios de la globalización mercantilista.

Europa: el horizonte transnacional y cosmopolita

En el periodo más reciente, Habermas sigue en la batalla política con sus *Kleine Politische Schriften*, sus escritos políticos de batalla. En 2013 apareció el libro titulado *Im Sog der Technokratie*, traducido en 2015 al inglés como *The Lure of Technocracy* (La seducción de la tecnocracia). En él habla de la vorágine de unas élites europeas arrastradas y entregadas a la tecnocracia neoliberal, esto es, puestas al servicio del poder financiero. Tales élites han olvidado los mismos fines políticos de Europa. La tesis de la imposición del sistema, en este caso la economía y la burocracia, al mundo de la vida democrático se reedita para analizar cómo la política europea, capitaneada por Alemania, cae en el más absoluto de los marasmos porque es incapaz de asumir los retos de justicia y solidaridad que exige la actual crisis económica, desatada en 2008 por la desregulación del capital financiero. En un artículo traducido al español en 2013 Habermas sentencia el fracaso de las élites políticas y la necesidad de relanzar el proyecto europeo con criterios normativos ligados a la democratización, la justicia y la solidaridad.

En un ensayo de 2011 titulado *La crisis de la Unión Europea a la luz de una constitucionalización del derecho. Un ensayo sobre la Constitución de Europa*, Habermas propone una narrativa, un relato de política-ficción, con la pretensión de convencer de por qué necesitamos «más Europa» y por qué precisamos ahondar en los procesos institucionales de la democracia en sintonía con la constitucionalización del derecho internacional. La inspiración kantiana del cosmopolitismo se hace presente en este llamamiento porque Europa, dotada convenientemente de una futura constitución y democratizada frente a los poderes, ahora excesivos, del Consejo Europeo de mandatarios –que practican un «intergubernamentalismo» por el que secuestran las decisiones pensando en sus perspectivas electorales en sus países

más que en el avance de la Unión y en las necesidades de la ciudadanía– es vista por Habermas como el primer impulso hacia «un futuro estado jurídico cosmopolita» y sigo citando: «la Unión Europea puede concebirse como un paso decisivo en el camino hacia una sociedad mundial constituida políticamente» (LCE: 40).

Esta finalidad, en consonancia con un régimen mundial que se rigiera por los derechos humanos y que pudiera, como poder político autoconstituido y autónomo, poner coto, canalizándolas, a las fuerzas desbocadas de la economía global se ve, en la actualidad, obturada por dos factores: –el cortoplacismo que impera con la crisis económica que golpea sin piedad, y sin que Alemania y otros países hagan prácticamente nada por remediarlo, a la Europa del Sur, y –por la prevalencia de conceptos políticos erróneos que evitan mirar de frente a la racionalización «buena», a lo que llama nuestro autor denomina «la fuerza civilizatoria de la juridificación democrática» y que se identifica con la promesa del proyecto constitucional europeo.

Tan solo la traducción cosmopolita de la democracia, una justicia mundial ampliada, puede hacerse cargo, más allá del imperativo normativo de los derechos humanos, de los problemas transnacionales que asedian en este momento histórico a la humanidad y que Habermas nos recuerda. Son, entre otros, la ecología y el cambio climático, los riesgos de la tecnología a gran escala, la necesidad de embridar, de controlar y regular, una capitalismo financiarizado que está siendo enormemente perjudicial con las poblaciones más vulnerables, y, por último, y atendiendo a los hechos de las desigualdades globales: «los problemas de reparto que aparecen en los regímenes de comercio, trabajo, salud y tráfico de una sociedad mundial fuertemente estratificada» (LCE: 81).

La reactivación y rediseño de la ONU, la Organización de las Naciones Unidas, cuyo esqueleto organizativo se puede recuperar, es el objetivo que tiene que plantearse un cosmopolitismo democrático

Cuando las élites fracasan

«Hay que repetirlo una y otra vez: las condiciones poco óptimas en las que la Comunidad Monetaria Europea opera hoy día se deben al error de construcción de una Unión Política que no es plena. Por eso la clave no está en cargar los problemas sobre los hombros de los países en crisis a través de la financiación crediticia. La imposición de políticas de ahorro no puede eliminar los desequilibrios económicos existentes dentro de la zona euro. Solo se puede esperar una equiparación de estas diferencias de nivel a medio plazo como resultado de una política fiscal, económica y social común o en estrecha sintonía recíproca. Y si no se quiere derivar por completo en una tecnocracia al seguir este camino, hay que preguntar a los ciudadanos de los países europeos cómo conciben el núcleo de una Europa democrática».

«La política europea ha caído en una trampa que Claus Offe define con precisión: si no queremos abandonar la unión monetaria, resulta, por un lado necesario y por otro impopular, llevar a cabo una reforma institucional que necesita tiempo. Por eso los políticos que desean ser reelegidos van dejando el problema para más adelante. Este dilema afecta sobre todo al Gobierno alemán, pues hace mucho que asumió con sus actos responsabilidades en el marco de una Europa global. Además, es el único que puede plantear una iniciativa prometedora para dar un paso hacia adelante, debiendo ganarse para ello a Francia. No se trata de bagatelas, sino de un proyecto en el que los hombres de Estado europeos más destacados llevan invirtiendo sus mejores energías desde hace más de medio siglo». *El País*, 20 de agosto de 2013.

comprometido con el régimen de los derechos humanos y el mantenimiento de la paz junto con la igualdad social y política entre los habitantes del planeta. El fin es acceder a una ciudadanía mundial. Europa tiene una misión histórica y es la de avanzar hacia este régimen cosmopolita que presenta al «uso público de la razón», con

sus características ligadas a la deliberación y al universalismo, como absolutamente necesario. Habermas da todo el protagonismo a la futura y renovada Asamblea General de las Naciones Unidas y le asigna competencias articulando, más allá de Europa, que es un laboratorio político a este respecto, la transnacionalización de la democracia. ¿Cuál es el escollo fundamental a este plan habermasiano que apuesta por la democracia cosmopolita?

Volvemos al primer capítulo de este libro en el que hablábamos de la esfera pública. Se enfrenta aquí la carencia de una opinión pública mundial, de una transnacionalización de la esfera pública que dote de energía democrática a la institucionalización cosmopolita. El autor de *La teoría de la acción comunicativa* es consciente de que los políticos y los medios de comunicación, aún disponiendo de las tecnologías de la comunicación actuales –las redes sociales–, retardan y dificultan los procesos de construcción tanto de una esfera de discusión pública, de deliberación, en Europa, al mantener y renacionalizar las agendas políticas, como en la dimensión mundial en la que la geopolítica del militarismo y la economía financiera está bien instalada.

En la apuesta crucial de Habermas por la democracia se enfrenta, como último horizonte, la transnacionalización de la soberanía popular en la figuración utópica de un Parlamento Mundial como procedimiento inclusivo que responda a las exigencias de una Justicia Global, que armonizará las condiciones de vida de los habitantes del planeta para garantizar su disposición a participar y deliberar en el contexto de una democracia cosmopolita.

El afán dialógico de Habermas, en suma, ha sido decisivo, asimismo, para que hayan convergido las tradiciones filosóficas angloamericanas con las europeas. La filosofía analítica, sobre todo la teoría de los actos de habla y el pragmatismo americano arribaron a su obra y a la de su amigo y maestro Karl-Otto Apel, ayudando a repensar las

intuiciones morales de Kant para formularlas con las herramientas de lo que se denomina el «giro lingüístico». A esto, en términos pomposos, se le denomina la «transformación semiótica del kantismo». Habermas ha elaborado un núcleo teórico-práctico que pone a salvo la dimensión de la fundamentación democrática de las normas, y fecunda y hace posible el ideal utópico (la palabra técnica es *contrafáctica*, contra los hechos) de una comunidad irrestricta, universal, de comunicación. Me atrevo a decir que este ideal, que tiene que enfrentar la obstinación de los hechos ligados a la exclusión, a las desigualdades o a la misma violencia, no obstante parece más plausible en la era de las llamadas tecnologías de la comunicación (TICs) que en décadas anteriores. Yendo más allá de Habermas podríamos decir que la llamada *e-democracia* puede ser una posibilidad de hacer plausible la aproximación al ideal de la participación igualitaria de todas y todos los afectados en procesos deliberativos que pueden tener consensos como conclusión. Sin embargo, también hay diagnósticos ya de lo que puede llamarse «capitalismo comunicativo», esto es, de cómo las redes sociales son cooptadas por los poderes económicos y desactivadas de sus potenciales críticos. La capacidad de sugerencia del pensamiento habermasiano es inmensa y abre múltiples horizontes en la coyuntura actual, una coyuntura transnacional en un mundo globalizado económicamente que, teniendo potenciales para remediar las injusticias, opta, sin embargo, dada la irresponsabilidad de sus élites, por acrecentar las desigualdades.

Terminamos aquí el periplo por la ingente obra habermasiana, un viaje de iniciación, en el que hemos pretendido no perder nunca el hilo conductor de la apuesta decisiva por la democracia. Sin duda, Jürgen Habermas pasará a la historia del pensamiento como el gran teórico de la normatividad –ética, política y derecho– de la segunda mitad del siglo XX y de los inicios del XXI.

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA

Habermas no es un autor de fácil lectura. La obra más accesible es *Historia y crítica de la opinión pública* en la que anticipa las bases de lo que luego será su proyecto filosófico. Sus numerosos artículos en prensa y entrevistas ayudan a entrar en el mundo del autor en una primera fase. Recomendamos las siguientes obras introductorias al pensamiento habermasiano, en especial, las dos de Juan Carlos Velasco.

Obras introductorias

CORBÍ, J. (1986): «Pragmática universal y normatividad». *Daimon*, n.1.

McCARTHY, T. (1998): *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos.

---, (1992): *Ideales e ilusiones*. Madrid, Paidós.

---, (1993): «El discurso práctico: la relación de la moralidad con la política», en Herrera, M. (coord.), Jürgen Habermas. *Moralidad, ética y política*, México, Alianza.

POSTONE, M. (1992): «Political Theory and Historical Analysis» en CALHOUN, C. (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press.

SITTON, J. (2006): *Habermas y la sociedad contemporánea*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

SPECTER, M. (2013): *Habermas, una biografía intelectual.* Madrid, Avarigani.

THOMPSON J. B. (1982): "Universal Pragmatics" en THOMPSON, J. B. & HELD D. *Habermas. Critical Debates*, London, McMillan Press.

VELASCO, J. C. (2013): *Habermas, El uso público de la razón.* Madrid, Alianza.

---, (2003): *Para leer a Habermas*, Madrid, Alianza.

Otras obras que hemos citado son:

APEL, K. O. (1985): *La transformación de la filosofía* (TLF). Madrid, Taurus.

ARENDT, H. (1973): *Crisis de la República*, Madrid, Taurus.

BENHABIB, S. (2002): *The Claims of Cultures. Equality and Diversity in the Global Era.* Princeton University Press. Hay traducción española.

CRAVERI, B. (1992): *Madame du Deffand y su mundo.* Barcelona, Siruela.

HABERMAS, J. (1970): «Towards a theory of communicative competence» en *Inquiry*, 13

--- , (2008): «Notes on a post-secular society» http://www.signandsight.com/features/1714.html

Obras de J. Habermas en sus ediciones en español:

HABERMAS, J. (1975): *Perfiles filosófico-políticos.* Madrid, Taurus.

--- , (1975): *Problemas de legitimación del capitalismo tardío.* Buenos Aires, Amorrortu.

---, (1981): *La reconstrucción del materialismo histórico.* Madrid, Taurus.

---, (1982): *Sobre Nietzsche y otros ensayos.* Madrid, Tecnos.

---, (1982): *Conocimiento e interés.* Madrid, Taurus.

---, (1984): *Ciencia y técnica como «ideología».* Madrid, Tecnos.

---, (1985): *Conciencia moral y acción comunicativa.* Barcelona, Península.

---, (1987): *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social.* Madrid, Tecnos.

---, (1987): *La teoría de la acción comunicativa. (Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social Tomo II: La crítica de la razón funcionalista*). Madrid, Taurus.

---, (1988): *La lógica de las ciencias sociales.* Madrid, Tecnos.

---, (1988): *Ensayos políticos,* Barcelona, Península.

---, (1989): *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos.* Madrid, Cátedra.

---, (1989): *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid, Taurus.

---, (1989): *Identidades nacionales y postnacionales.* Madrid, Tecnos.

---, (1990): *Pensamiento postmetafísico.* Madrid, Taurus.

---, (1991): *La necesidad de revisión de la izquierda.* Madrid, Tecnos.

---, (1991): *Escritos sobre moralidad y eticidad.* Barcelona, Paidós.

---, (1997): *Historia y crítica de la opinión pública.* Barcelona, Gustavo Gili.

---, (1998): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso.* Madrid, Trotta.

---, con J. Rawls (1998): *Debate sobre el liberalismo político.* Barcelona, Paidós.

---, (1999): *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós.

---, (1999): *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madrid, Trotta.

---, (2000): *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona, Paidós.

---, (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Trotta.

---, (2001): *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid, Trotta.

---, (2002): *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona, Paidós.

---, (2002): *Verdad y justificación*. Madrid, Trotta.

---, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Barcelona, Paidós.

---, (2004): *Tiempo de transiciones*. Madrid, Trotta.

---, (2006): *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós.

---, con J. Ratzinger (2006): *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid, FCE.

---, con H. Putnam (2008): *Normas y valores*. Madrid, Trotta.

---, (2008): *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*. Katz Editores, Madrid.

---, (2009): *El Occidente escindido*. Madrid, Trotta.

---, (2009): *¡Ay, Europa!* Madrid, Trotta.

---, (2012): *La constitución de Europa*. Madrid, Trotta.

---, (2013): *Im Sog der Technokratie*. Frankfurt, Surhkamp.

---, (2015): *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid, Trotta.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Habermas	Contexto histórico
1929. Nace en Düsseldorf. Crece en Gummerbach (Renania del Norte-Westfalia).	**1929.** Gran Depresión.
	1933. Hitler es nombrado canciller y asume plenos poderes.
	1939. Alemania invade Polonia (inicio de la Segunda Guerra Mundial).
1944. Al final de la guerra se recluta a la generación de los *Flakhelfer*.	**1944.** Desembarco de Normandía y liberación de Francia.
1945. Habermas escucha la emisión radiofónica de los Juicios de Núremberg.	**1945.** Rendición de Alemania (8 de agosto). Conferencia de Potsdam. Alemania es dividida en cuatro zonas. Juicios de Núremberg.
	1946. Berlín es dividida en cuatro zonas de ocupación.
1949-1950. Termina los estudios de secundaria e inicia estudios universitarios en Gotinga.	**1949.** Creación de la OTAN. Creación de la RFA y la RDA.

Vida y obra de Habermas	Contexto histórico
1950-1951. Prosigue estudios en Zúrich (50-51).	**1950.** Tribunal Europeo de Derechos Humanos.
1951. Entre 1951 y 1954 estudia en Bonn.	**1951.** Constitución de la CECA.
1952. Primera publicación, colaboración en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.	**1952.** Dwight D. Eisenhower proclamado presidente de EE.UU.
1953. Publica su primer texto de importancia: una crítica a la *Introducción a la metafísica de Heidegger*.	**1953.** Muerte de Stalin.
1954. Doctor en Filosofía con la tesis *El absoluto y la Historia. De la discrepancia en el pensamiento de Schelling* (inédita).	**1954.** Conferencia de Ginebra. EE.UU. no firma los acuerdos sobre Vietnam.
1955. Entre 1954 y 1956 ejerce de periodista y es becado por la Deutsche Forchungsgemeinschaft. Contrae matrimonio, del que nacerán tres hijos.	**1955.** Comienza el movimiento de los Derechos Civiles en EE.UU.
1956. Entre 1956 y 1959 ejerce de asistente de Theodor Adorno en la Universidad de Frankfurt.	**1956.** Discurso secreto de Jrushchov en el XX Congreso del PCUS.
	1957. Tratados de Roma. Nace la CEE.

Vida y obra de Habermas	Contexto histórico
1961. Se habilita como profesor en la Universidad de Marburgo.	**1961.** Kennedy ordena el embargo total a Cuba.
1961-1964. Profesor agregado en la Universidad de Heidelberg.	Se construye el Muro de Berlín.
1962. Publica *Historia y crítica de la opinión pública.*	**1962.** Crisis de los misiles en Cuba.
1964. Ocupa la cátedra de Filosofía y Sociedad en la Universidad de Frankfurt.	**1964.** Lyndon Johnson inicia la guerra del Vietnam.
1968. Publica *Ciencia y técnica como ideología* y *Conocimiento e interés.*	**1968.** Primavera de Praga. Mayo francés. Revueltas estudiantiles en la RFA.
	1970. Se establece la Rote Armee Fraktion.
1971-1981. Dirige, junto a Carl-Fiedrich von Werzsäcker, el Instituto Max Planck en Stanberg.	**1971.** Nixon suspende la convertibilidad del dólar al oro.
1973. Publica *Problemas de legitimación del capitalismo tardío.*	**1973.** Reino Unido, Irlanda y Dinamarca ingresan en la CEE Watergate.
1976. Publica *La reconstrucción del materialismo histórico.*	**1976.** James Carter gana las elecciones en EE.UU.
1980. Premio Adorno de Frankfurt.	**1980.** Ronald Reagan accede a la presidencia de EE.UU.

Vida y obra de Habermas	Contexto histórico
Doctor Honoris Causa, New School for Social Research, Nueva York.	
1981. Publica *Teoría de la acción comunicativa.*	**1981.** Guerra del Líbano.
1983. Regresa a Frankfurt como profesor de Filosofía. Publica *Conciencia moral y acción comunicativa.*	**1983.** Reagan pone en marcha el programa «Guerra de las Galaxias». Movimiento antinuclear alemán.
1985. Publica *El discurso filosófico de la modernidad.*	**1985.** Mijail Gorbachov asume la presidencia de la URSS. Acuerdo de Schengen.
1986-1987. "Polémica de los historiadores", sobre el Holocausto.	**1986-1987.** Catástrofe nuclear de Chernóbil. Perestroika y Glásnost.
1989. Se publica *Pensamiento postmetafísico.*	**1989.** Cae el Muro de Berlín.
1990. Habermas lamenta que no se apostara por una nueva Constitución para la Alemania reunificada.	**1990.** Irak invade Kuwait. Reunificación alemana.
1992. Publica *Facticidad y validez*	**1992.** Tratado de Maastrich.

Vida y obra de Habermas	Contexto histórico
1994. Profesor emérito en la Universidad de Frankfurt.	**1994.** Suecia, Austria y Finlandia se unen a la UE (Europa de los Quince.)
1995-1996. Controversias con John Rawls y Ronald Dworkin. Publica *La inclusión del otro.*	**1995.** Matanza de Srebenica. **1996.** Los taliban toman Kabul.
1999. Publica *Verdad y justificación.* Debate con Peter Sloterdijk sobre la tecnología genética.	**1999.** La OTAN inicia los bombardeos a Serbia.
2001. Doctor Honoris Causa por la Universidad de Harvard.	**2001.** Atentados del 11-S contra las Torres Gemelas y el Pentágono. Invasión de Afganistán.
2003. Junto con Jacques Derrida publica *Ensayos sobre Europa después de la guerra de Irak.*	**2003.** Cumbre de las Azores e invasión de Irak.
2004. Diálogo con el cardenal Joseph Ratzinger sobre democracia y religión.	**2004.** Chipre, República Checa, Eslovaquia, Eslovenia, Estonia, Hungría, Letonia, Lituania, Malta y Polonia se integran en la Unión Europea.

Vida y obra de Habermas	Contexto histórico
2005. Publica *Entre naturalismo y religión.*	**2005.** Tratado Constitucional europeo. Francia y Holanda lo rechazan en referéndum. Ángela Merkel, nueva canciller alemana.
	2007. Tratado de Lisboa.
2009. Recibe múltiples homenajes por su 80 cumpleaños.	
2010. Arremete contra Thilo Sarrazin por el libro *Alemania se desintegra* y su discurso anti-inmigración.	**2010.** Crisis de la eurozona Inicio de las «Primaveras árabes».
2012. Publica *Nachmetaphysiches Denken II* (Pensamiento postmetafísico II) dedicado a filosofía de la religión.	
2013. Publica *Im Sog der Techonokratie.* (Arrastrados por la tecnocracia).	**2013.** Gana las elecciones alemanas Angela Merkel. Forma gobierno con la social-democracia.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

HABERMAS

La apuesta por la democracia

Seria imposible entender la filosofía de la segunda mitad del siglo XX sin leer a Jürgen Habermas (Düsseldorf, 1929). La obra de este autor, considerado ya un clásico vivo, no es solo filosófica sino que se adentra en el pensamiento interdisciplinar, en la mejor tradición de la Teoría Crítica, la corriente intelectual que ha vinculado la reflexión filosófica con las ciencias sociales.

Este libro penetra en la abundante obra de Habermas y extrae de ella una narración de la decidida apuesta del autor por la democracia. Lejos de perseguir una introducción exhaustiva al pensamiento habermasiano, este volumen servirá a los lectores para iniciarse en las claves principales del desarrollo de su pensamiento ético y político.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*

